Paulo Freire

pedagogie van de onderdrukten

dit is waarlijk revolutionaire pedagogie
Ivan Illich

anthos

PEDAGOGIE VAN DE ONDERDRUKTEN

Eerste druk: september 1972
Tweede druk: november 1972
Derde druk: maart 1973
Vierde druk: oktober 1973
Vijfde druk: september 1974
Zesde druk: april 1975
Zevende druk: mei 1976
Achtste druk: oktober 1977
Negende druk: april 1978

Deze vertaling van J. E. A. Andriessen-Van der Zande en drs. J. P. de Vries is gebaseerd op de bij Herder and Herder, New York, in 1971 verschenen uitgave 'Pedagogy of the oppressed' (vertaald uit het oorspronkelijke Portugese manuscript) en de bij Kreuz-Verlag, Stuttgart, eveneens in 1971 verschenen, door Paulo Freire geautoriseerde vertaling 'Pädagogik der Unterdrückten'.

Anthos-boeken worden uitgegeven door
Uitgeverij In den Toren, Baarn
ISBN 90 6074 452 7

PAULO FREIRE

Pedagogie van de onderdrukten

EEN ANTHOS-BOEK

WOORD VOORAF

Men begint eraan te wennen dat de 'onderontwikkelden' zich steeds radicaler opstellen ten opzichte van de 'ontwikkelingshulp' die wij, blanken, hun toemeten.
Nieuw en schokkend is altijd nog de veronderstelling, dat wij van de Derde Wereld ontwikkelingshulp zouden moeten *aanvaarden*. Culturele impulsen van oost naar west, van zuid naar noord, zijn er natuurlijk altijd al geweest. Maar die accepteerden we als kruiden voor onze binnenlandse gerechten. Voor de centrale themata van onze Noordatlantische civilisatie - b.v. verlichting, emancipatie, vrijheid, ontwikkeling, ontwikkelingstheorie - hebben we tot nu toe alleen onszelf capabel geacht. Daarbij hebben we de anderen altijd voorgezegd. Moeten we ons nu láten gezeggen? Het is mijn stellige overtuiging dat de Braziliaanse pedagoog Paulo Freire - en zeker niet hij alleen - ons inderdaad iets te zeggen heeft wat voor onze eigen overlevingskansen beslissend is.
Niet dat dit zijn bedoeling zou zijn. Zijn leer- en leesmethode is voor Latijns-Amerika ontwikkeld. Zijn boeken zijn voor Latijns-Amerika geschreven. Evenals Fanon heeft hij slechts in zoverre belangstelling voor de metropolitaanse maatschappij, voor ons, dat hij de blanke heerschappij over de 'verdoemden van deze aarde' met wortel en tak wil uitroeien. Zijn belangstelling gaat niet uit naar onze westerse cultuur en haar voortbestaan, haar vernieuwing. Hij beschouwt haar als een anticultuur, als 'necrofiel' (E. Fromm), verliefd op de dood, op wat gehuurd, gegrepen en bezeten kan worden. Zijn belangstelling gaat uit naar het alternatief.
Maar juist omdat zijn analyse van de pedagogische doodsdrift een grote distantie bezit, zonder sentiment en zonder medelijden is, heeft ze misschien diagnostische waarde, niet alleen voor de slachtoffers van het kolonialisme, maar ook voor hen die deze drift in zich dragen, niet alleen voor de wereldmarkt, maar ook voor de binnenlandse markt van de cultureelpedagogische necrofilie. Wanneer de Noordatlantische beschaving de hele wereld heeft ontkracht, zullen de sporen van de verarming ook op haar eigen binnenplaatsen te vinden zijn. Er

bestaat een 'Eerste Wereld' in de 'Derde Wereld', zegt Freire, de klasse van de oude grootgrondbezitters en de postkoloniale bourgeoisie, en alleen deze klasse profiteert van datgene wat vandaag de dag in het westen ontwikkelingshulp heet. Maar er is ook een 'Derde Wereld' in de 'Eerste Wereld', en wat dat betreft is de geëngageerde Latijns-Amerikaan een wereldburger. Hem interesseren de slachtoffers, ook wanneer ze ver weg wonen.
Freire was zelf zo'n slachtoffer. Hij werd in 1921 in Recife in Brazilië geboren. Het gezin, dat tot de burgerklasse behoorde, geraakte in de maalstroom van de wereldcrisis na 1929. Hij ondervond wat honger is en wat honger voor de ontwikkeling en leerbegaafdheid van een kind betekent. Op zijn elfde jaar legde hij een gelofte af: hij wilde zijn leven wijden aan de strijd tegen de honger, aan de strijd voor hen die hongeren. Hij werd eerst advocaat. Toen hij ontdekte dat het recht dat hij gestudeerd had, het recht van de bezitters tegen de bezitlozen was, gaf hij zijn beroep op. Hij werd leraar, professor in de geschiedenis en filosofie van de pedagogie.

1. *De cultuur van het zwijgen*

Maar ook als leraar ontkwam hij niet aan de tegenstellingen van de postkoloniale maatschappij. Aan het begin van zijn pedagogie staat een schokkende ontdekking: die van de cultuur van het zwijgen.
De grote massa van het landelijk proletariaat en de slopbewoners in de steden van Latijns-Amerika blijken praktisch niet tot ontwikkeling in staat. Het schoolwezen, naar westelijk model, faalt. Van de weinigen die in het genot van deze geïmporteerde ontwikkeling komen, glijden velen nadat zij de school verlaten hebben weer terug in het analfabetisme. Goedbedoelde leesonderrichtcampagnes voor volwassenen bereikten hun doel niet. De geremdheid tot leren is niet te bestrijden, een echte wil tot emancipatie schijnt te ontbreken. De groepen intellectuelen die een poging wagen, krijgen geen contact met de grote massa, geen steun.
Een van de voornaamste argumenten voor de bestaande heerschappij- en uitbuitingsverhoudingen schijnt bevestigd te worden: de grote massa van de Derde Wereld is noch in staat,

noch bereid haar lot in eigen hand te nemen, is niet rijp voor de vrijheid. Ze moet dus 'geleid' en 'ontwikkeld' worden door binnenlandse elitegroepen en degenen die achter hen staan in de internationale economie en in het krachtenspel van de grote mogendheden. Waar komt die apathie van de onderdrukten vandaan? Hier komt de pedagoog Freire tot zijn belangrijkste conclusie. De 'cultuur van het zwijgen' van de Latijns-Amerikaanse bevolkingsgroepen is altijd al een *gevolg* van de onderdrukking. Het is niet de apathie van de massa, die tot de macht van de elite voert, maar het is de macht van de elite, die de massa apatisch maakt. De theorie van de 'natuurlijke' inferioriteit van de onderdrukten is een - heel dikwijls bewuste - leugen om wille van het doel van de onderdrukkers (een 'mythe' in de terminologie van Freire), een van de vele mythen, met behulp waarvan de koloniale heerschappij en de klasseheerschappij blijven bestaan. Dat gelukt, omdat de onderdrukten zich deze 'mythen' onder de pressie van macht en angst eigen maken. De innerlijke onderwerping aan de overmacht van de macht leidt ertoe dat de onderdrukten zichzelf zien zoals de onderdrukkers hen zien, namelijk als 'minderwaardig'; dat alles wat zij ondervinden steeds opnieuw een bevestiging van hun minderwaardigheid wordt: armoede, onwetendheid, nood, anderen die over hen beschikken.
Het belangrijkste instrument van deze 'culturele invasie', van deze bezetting van het bewustzijn van de onderdrukten met de mythen van de onderdrukkers, is de opvoeding in de ruimste zin van het woord: zowel het institutionele ontwikkelingswezen als de informele leerprocessen, die zich voortdurend voltrekken in een klimaat van geweld en angst.
De analyse van de 'culturele actie' van de onderdrukkers tot knechtschap, tot innerlijke onderwerping van de onderdrukten, is waarschijnlijk het meest aansprekende, in ieder geval een direct voor de hand liggend aspect van de theorie van Freire: de roof die op de taal gepleegd wordt, de vernietiging van de culturele identiteit van de onderdrukten, het feit dat ze teruggedrongen worden tot het niveau van huisdieren, zonder hoop, zonder het zich bewust te zijn, weerloos.
'Het bewustzijn van de onderdrukten is een onderdrukt bewustzijn' (E. Bernhardt), een distantieloos gevoel van onmacht, dat zo overduidelijk en onvermijdbaar schijnt, dat het zich eerst aan iedere kritische reflexie onttrekt. Als je de dingen

zó ziet, heeft dat natuurlijk vele gevolgen, ook in streken die ver van Brazilië en Chili verwijderd zijn.
Het verklaart bijvoorbeeld waarom de Oom Tom-mentaliteit zo'n taai leven heeft, ook daar waar - bijvoorbeeld in de getto's van de Noordatlantische metropolen - de emancipatie intussen met kracht op gang gekomen is. Oom Tom is geen verlichte geest, maar een 'bezetene', in de bijbelse zin van het woord. Zijn bewustzijn, neen, zijn onderbewustzijn al is bezet door de agressors, door hun woorden, waarden, voorstellingen, angsten en wensen. 'Zelfbeheersing' is allang verinnerlijkt, heeft het karakter van een deugd aangenomen; de beheerste beheerst zichzelf in het belang van de heersers (A. Plack). Exorcisme, radicale bevrijdingservaringen zijn nodig, voordat informatie, verlichting, organisatie tot zelfbevrijding mogelijk worden.
Freires denkwijze is belangrijk voor de beoordeling van het fenomeen van de sociale marginaliteit in het algemeen. Hij bestrijdt de analytische waarde van dit begrip. Voor hem bestaat er geen marginaliteit, maar alleen marginalisering, het tegen-de-muur-gedrukt-worden van de minderheden, die dikwijls de meerderheid vormen als een noodzakelijk gevolg van de heerschappij van mensen over mensen. Waar marginale groepen zijn, daar moet men altijd naar de verhoudingen vragen die ze marginaliseren. En alleen via de verandering van deze verhoudingen door de gemarginaliseerden zelf en *met* hen kan men dit fenomeen benaderen.
En dat is van direct belang voor de christelijke kerken. Want zij hebben in hun gemeenten met een opeenhoping van gemarginaliseerden te maken; met de ouderen die het maatschappelijk vooroordeel van hun nietswaardigheid zich eigen gemaakt, verinnerlijkt hebben, die zelf geloven dat ze tot niets nut zijn en daarom niet in staat zijn zichzelf te helpen en hulp van buitenaf anders te zien dan als charitatieve bevestiging van hun schijnbare nutteloosheid; met de vrouwen, wier bewustzijn door de tot structuur geworden mannenheerschappij zo tot in de grond vervormd is, dat ze bewegingen tot bevrijding van de vrouw als 'onvrouwelijk' afwijzen; met de groep van de 'autoritaire karakters', de kleine burgermannetjes, die zich juist in de christelijke gemeenten zo op hun gemak voelen, en die hun vaardigheid om uit hun angsten en noden deugden te maken, via de religie een schijn van volmaaktheid

kunnen geven. Louter 'bezetenen', die alleen door exorcisme te helpen zouden zijn, door de vernietiging van de verinnerlijkte vreemde heerschappij van de met een religieus aureool omgeven bereidheid tot onderwerping. Maar van de kerken krijgen zij meestal niets anders te horen dan de heimelijke bevestiging van hun veroordeling: Weest onderdanig aan de overheid die boven je gesteld is! Berust! Het geloof schenkt compensatie!

Maar bovenal is de 'cultuur van het zwijgen' een vruchtbare formule tot kritiek voor een klassenmaatschappij die op verschil in ontwikkeling berust en waar het principe 'kennis is macht' tot het universele, alle ideologische fronten ondermijnende heerschappij-principe dreigt te worden. De heerschappij van de 'wetenden' is daarom zo gevaarlijk, omdat ze zich niet alleen boven de maatschappelijke status of het bezit aan produktiegoederen stelt, maar ook een selectief socialisatie- en ontwikkelingssysteem in stand houdt, waardoor het de onderworpen meerderheid niet alleen onmogelijk is tot bevrijdende kennis te komen, maar waardoor hun gave om de mogelijkheid tot vrijheid te beseffen, verkommert of zelfs vernietigd wordt. Socialisatie-onderzoek en sociaal-psychologie leveren voor deze veronderstelling schrikaanjagende bewijzen.

Men kan een kind in de kleuterleeftijd al zijn nieuwsgierigheid en daarmee zijn capaciteit om te leren afdresseren, en dat is nauwelijks meer goed te maken.

Op school wordt dan de ingewortelde taal van het volk, de taal van de onderdrukten, systematisch gediskwalificeerd en door de kunstmatige taal van de 'ontwikkelden' verdrongen. Zo blijft ervaring sprakeloos en wordt taal zinloos. Wanneer het gelukt de volkstaal te verbannen naar de kroegen, de keukens en de toiletten - gelukkig gelukt het nooit helemaal -, is medezeggenschap van de onderdrukten in belangenconflicten en bij beslissingen op maatschappelijk gebied uitgesloten. Over vrijheid hoeft dan niet meer gediscussieerd te worden, er kan niet meer naar de macht gegrepen worden. Doordat men het op een institutie berustende ontwikkelingssysteem reeds altijd volgens de mythe van de begaafde elite en de zwakbegaafde meerderheid georganiseerd heeft, ontstaat er wat men verwacht: een begaafde elite en een zwakbegaafde meerderheid.

En door de op deze wijze tot traditie geworden cultuur van

het zwijgen is het de elite mogelijk de 'zwijgende meerderheid' te allen tijde tegen zichzelf en haar meest elementaire belangen uit te spelen; ze kunnen zich niet verweren, want hun ontbreekt de taal, en met de taal het enige onoverwinnelijke wapen der vrijheid.
Freires ontdekking van de cultuur van het zwijgen is niet nieuw. Ook de theologie en kerk hebben er, althans sedert D. Bonhoeffer, duidelijk op gewezen. Domheid, heet het in 'Widerstand und Ergebung' (Verzet en overgave), 'is een bijzondere vorm van de inwerking van historische omstandigheden op de mens, een psychologisch bijverschijnsel van bepaalde uiterlijke verhoudingen. Wanneer men scherper toeziet blijkt, dat iedere sterke uiterlijke machtsontplooiing, of die nu van politieke of religieuze aard is, een groot gedeelte van de mensheid met domheid slaat. Ja, het lijkt er zelfs op alsof dat bijna een sociologisch-psychologische wet is. *De macht van de een heeft de domheid van de ander nodig.* Het is niet zo dat bepaalde - dus eventuele intellectuele - gaven van de mens plotseling verkommeren of wegvallen, maar onder de overweldigende indruk van de machtsontplooiing wordt de mens van zijn innerlijke zelfstandigheid beroofd, waardoor hij - min of meer onbewust - ervan afziet zijn eigen houding te bepalen ten opzichte van de levenssituaties zoals die zich aan hem voordoen.' (WE. blz. 18).
Het is Freires verdienste, dat hij voor dit inzicht in het zwijgen van de Latijns-Amerikaanse volksmassa's een bijzonder indrukwekkend voorbeeld gegeven heeft en bovenal de mechanismen heeft aangewezen, die de onderdrukten doen verstommen. Zonder twijfel gaat het hier om een wereldomvattend fenomeen.

2. *Opvoeding is nooit neutraal*

De ontdekking van de cultuur van het zwijgen voert Freire tot het grondprincipe van zijn pedagogische theorie: 'Opvoeding kan nimmer neutraal zijn. Of ze is een instrument tot bevrijding van de mens, of ze is een instrument tot zijn knechting, zijn africhting voor de onderdrukking.'
Of ze het een of het ander is, is niet afhankelijk van de goede wil van de opvoeder of van de liberaliteit van zijn ideeën. Het

wordt beslist door de pedagogische werkwijze. Deze op haar beurt is natuurlijk weer afhankelijk van het standpunt dat de opvoeder inneemt. Heeft hij wat zijn betrekkingen tot de mens en diens bestemming betreft, gekozen voor de heren of de slaven?

'Depositaire opvoeding' (Freire: *educação bancaria*) vindt plaats op de manier van een voederproces. In leraar en leerling ontmoeten weten en niet weten elkaar, bezitten en niet bezitten, volheid en leegte, macht en onmacht. En nu wordt de pupil gevoed, volgestopt met woorden, voorstellingen, oordelen en vooroordelen van de opvoeder, resp. van het systeem dat deze dient. Hoe lijdzamer de pupil zich deze voedering laat welgevallen, hoe bereidwilliger hij slikt wat hem wordt voorgezet, des te meer succes schijnt het proces van ontwikkeling te hebben. Hoe meer de pupil zich ertegen verzet volgestopt te worden, omdat het voer hem niet smaakt of hem geen voldaan gevoel geeft, des te onontwikkelder' blijft hij. Dat betekent echter dat onontwikkeling en onderwerping identiek zijn. Men is, in de zin van het opvoedingssysteem, geslaagd al naar gelang men zich bereidwillig aan de van buitenaf opgelegde bestemming, de programmering met vreemde kennis, vreemde taal, vreemde waardeoordelen overgeeft. De ontwikkelde mens is de vervreemde mens.

Het is duidelijk hoezeer hier een koloniale of post-koloniale situatie verondersteld wordt. Want waar een samenleving vanuit haar eigen levende culturele traditie opvoedt, is zelfs het meest depositaire opvoedingsproces niet zonder meer vervreemding. Wat gevoederd wordt, is immers altijd nog de collectieve ervaring van de eigen groep, en in zoverre zijn kennis en gedragspatroon dus geënt op de realiteit.

In het geval van politieke, economische en technologische vreemde overheersing is depositaire ontwikkeling echter altijd verbonden met de ongeldigverklaring en het uitschakelen van de collectieve ervaring van de eigen groep, ja, zelfs van haar culturele identiteit, haar taal, en met het inplanten van vreemde ervaring, vreemde woorden, vreemde identiteitskenmerken. Desondanks zou Freire de mening bestrijden, dat zijn analyse slechts van toepassing is op het koloniale of post-koloniale ontwikkelingssysteem. Want altijd is ontwikkeling op het niveau voedering een ontwikkeling die slechts de handhaving van de status-quo beoogt. Het doel ervan is altijd de aanpas-

sing van degene, die leert, aan een bestaande maatschappelijke toestand, aan bestaande machtsverhoudingen. Altijd werkt ze de emancipatie tegen. Zelfs daar, waar de mens met liberale ideeën, ja revolutionaire programma's gevoed wordt, is het opvoedingsproces zelf een proces dat naar een bestemming buiten de eigen levenssfeer voert, een programmering in de moderne sinistere dubbele betekenis van het woord. Bovendien is programmering in een wereld van snelle veranderingen op alle levensgebieden zeer duidelijk niet functioneel. Op den duur maakt deze in plaats van geschikt, ongeschikt voor het leven; op zichzelf bezien, is programmering contra-produktief.
Is er een alternatief voor 'depositaire opvoeding'? Freire beantwoordt deze vraag bevestigend. Hij noemt zijn model *educação problematizadora,* het doel *conscientização* (bewustmaking, conciëntisatie). Leren is voor hem niet het 'vreten' van vreemde woorden, maar de waarneming van de eigen levenssituatie als probleem en de oplossing van dit probleem door reflectie en actie. Leren is derhalve niet programmeren, maar problematiseren, niet het proclameren van antwoorden, maar het opwerpen van vragen, niet het zich in de pupil nestelen van de opvoeder, maar het uitdagen van de leerling tot het zelf bepalen van zijn lot. De pedagogische situatie, het leslokaal-systeem verandert totaal. Leraar en leerling hebben niet meer elk een vaste rol. De 'leerstof' immers is de levenssituatie van de leerling *en* zijn ervaring van deze situatie, zijn bewustzijn met alle daarin voorkomende tegenstellingen: zijn eigen woorden, waarden, oordeel en vooroordelen. Doordat de leraar juist dit bewustzijn van de leerling als probleem opwerpt, wordt hij op zijn beurt automatisch de leerling van de leerling, zoals de leerling in zekere zin tot leraar van de leraar wordt. Het gaat immers om *zijn* ervaring, om *zijn* problemen en hun oplossing, die alleen hij kan vinden. In plaats van het pedagogische voederingsproces komt nu een dialogisch leren aan de hand van de levenswerkelijkheid van de leerling en de daarin optredende veranderingen.
'Freires leer- en leesmethode is een vernuftige en consequente poging om dit programma van een leren-in-dialoog ook in de praktijk volkomen serieus te nemen en dit in iedere fase van het leerproces vol te houden.
Reeds het zoeken naar de leerstof, de zogenaamde 'generatieve woorden' (sleutelwoorden, die het taaluniversum van de

leerling ontsluiten) en 'generatieve themata' (basiservaringen, van waaruit de hele wereldervaring van de lerende mens is opgebouwd), is een gemeenschappelijk project van degene die onderricht geeft en degene die onderricht ontvangt: een interdisciplinair team leeft wekenlang in de streek waar een ontwikkelingsprogramma zal worden opgezet. Wat het opmerkt, wordt van het begin af aan ter plaatse met behulp van multiplicatoren geanalyseerd. Deze methode heeft reeds bewezen goede resultaten te hebben. Dit blijkt wel uit het feit, dat Freire na de militaire putsch in Brazilië gevangen gezet werd en daarna uitgewezen, terwijl zijn werk in Chili, waar hij jarenlang als vertegenwoordiger van de UNESCO werkzaam was, reeds sedert de regering van Frei en helemaal onder Allende juist bijzonder op prijs gesteld en ondersteund wordt.
Desondanks is het zeker niet gemakkelijk deze methode op andere situaties over te brengen en toe te passen. Een groot deel van haar fascinerende kracht en resultaten is te danken aan de bijzondere omstandigheden van Latijns-Amerika. De maatschappelijke tegenstellingen zijn in de post-koloniale situatie zo duidelijk, zo dramatisch, dat een leerimpuls die belooft verandering te zullen brengen, die de mensen het gevoel geeft dat ze zichzelf kunnen helpen, gemakkelijk bezielt. Bovendien komt het de Freire-methode zeker ten goede, dat de wens te leren lezen en schrijven en de behoefte aan politieke emancipatie hand in hand gaan; uit het een ontstaat het ander. Het succes op cultureel gebied wekt politieke spankracht. Het politieke doel en het politieke belang zorgen op hun beurt, dat de technische moeilijkheden van het leren lezen en schrijven niet onoverkomelijk zijn. Ik leer lezen en schrijven om mijzelf te bevrijden. Ik bevrijd mij *doordat* ik lezen en schrijven leer; in ieder geval zet ik zo de eerste stappen op weg naar de vrijheid.
In de zg. 'ontwikkelde' landen ligt het probleem minder eenvoudig. Hier te lande bestaat er geen analfabetisme, en juist daardoor zijn de mensen onder bepaalde omstandigheden gemakkelijker te overheersen en kunnen ze worden afgeleid van wat voor hen werkelijk van belang is; het vergroot de mate waarin zij gemanipuleerd kunnen worden.
Het inzicht, dat het onmogelijk is neutraal te blijven wanneer zich een omwenteling op pedagogisch gebied voltrekt, geldt echter ook daar, ja, juist daar waar de elementaire leer- en

bevrijdingsimpulsen niet in het geding zijn. Men kan en moet het probleem waarschijnlijk nog dramatischer stellen dan Freire zelf doet. Freire vormt volwassenen. Hij verwaarloost de pedagogische basis-situatie, de machtsverhouding tussen de ouders en het jonge kind. Ieder mens begint zijn leven in een situatie, waarin gevoed worden en opgevoed worden niet alleen analoog, maar zelfs identiek zijn. Reeds aan de moederborst moet het kind leren zich te onderwerpen, het moet lust met gehoorzaamheid betalen, liefde met het afzien van het doordrijven van de eigen zin. Op dit grondpatroon kan een domesticerend ontwikkelingssysteem al beginnen te bouwen, door gebruik te maken van de in de kinderkamer aangeleerde reacties en reflexen. Elk emanciperend ontwikkelingsconcept moet met deze hypotheek rekening houden, moet haar afbetalen.

Freires concept heeft dit probleem niet tot onderwerp. Maar hij geeft zo terloops een belangrijke aanwijzing. Wanneer een leraar, die voor deze opvoeding-in-dialoog tekent, stuit op het apathisch zwijgen van de lerende - en blijkbaar overkomt dat ook Freire en zijn leerlingen -, dan is er maar één middel, zegt de Braziliaan: men moet dit zwijgen zelf tot het eerste probleem, tot het eerste leeronderwerp maken. En hij laat ons zien hoe dat gedaan kan worden. Zo zou het dus mogelijk moeten zijn om hier te lande de bereidheid tot onderwerping van de gedomesticeerden zelf tot eerste probleem te maken, tot eerste leerthematiek.

Voor de kerk is het inzicht, dat opvoeding nooit neutraal kan zijn, dat de vanzelfsprekendheid waarmee men te werk gaat al beslissend is voor de beantwoording van de vraag, of ze knecht of emancipeert, van bijzondere betekenis. Want de kerk zit meer gevangen in de contradictie tussen de bevrijdende inhoud en de repressieve handelwijze dan welk ander socialisatie-instituut ook. Theologisch is het *wat* belangrijker dan het *wie*, zegt men; de communicatie-inhoud schept zijn eigen communicatievoorwaarden. Of deze stelling theologisch te verdedigen is, kan hier buiten beschouwing blijven. Wanneer men haar eenvoudig overbrengt op de intermenselijke communicatie en voornamelijk op de socialisatie, wordt ze tot een gevaarlijk misverstand, want ze maakt de inhoud waardeloos. Dat het evangelie samengaat met vrijheid, wordt zinloos, wordt ongeloofwaardig, wanneer de communicatievoorwaar-

den autoritair, repressief, manipulatief zijn. Dat het christendom de religie van de volwassenen is (E. H. Erikson) wordt tot leugen, wanneer het via de techniek van vroegkinderlijke en kinderlijke dressuur tot ons komt. Alleen wanneer men mét Freire deze tegenspraak helemaal serieus neemt, wordt ook begrijpelijk, hoe juist de traditie der bijbelse belofte, de exodus-impuls door de eeuwen heen tot het meest werkzame instrument voor de handhaving van de status-quo kon worden. De geestelijke heren kunnen over broederlijkheid praten zoveel ze willen, zolang ze het doen op de manier van soevereine beschikkingen (Freire zegt: communiqués) zijn hun woorden hol, erger nog, werken ze mee aan de vernietiging van de taal van de broederlijkheid, in ieder geval maken ze haar waardeloos en nietszeggend.
Een Paulo Freire, die op theologisch terrein gehoor zou vinden, zou kunnen worden wat hij stellig niet bedoelde te zijn: een leraar der kerk, een leraar die de kerk ertoe brengt zichzelf tot probleem te maken als kinderkamer van de onderworpenheid.
Zijn pedagogische methode kan stellig niet zonder meer in een kant en klare Europese kerkelijke tekst getransponeerd worden. Maar haar grondmotief - de oriëntering aan het sociale conflict en niet aan onverschillig welke onaantastbare tradities waarvan de relevantie in ieder geval toch pas door de confrontatie met het conflict bewezen kan worden - is, naar het mij toeschijnt, ook voor het kerkelijk ontwikkelingswerk hier te lande richtinggevend.

3. *Pedagogische kritiek op de revolutie*

Dat Freire een politiek pedagoog in de strikte zin van het woord is, zal na dit alles niemand verbazen. Op hem toegepast, is die uitdrukking in feite een tautologie.
Er bestaat geen andere dan politieke pedagogie, en hoe minder een pedagogie zich om politiek schijnt te bekommeren, des te gevaarlijker is haar politieke, haar macht-stabiliserende invloed. Of de opvoeder politiek bedrijft, of zijn pogingen een politieke uitwerking hebben, heeft hij zelf volstrekt niet in zijn macht. Het gaat er daarom alleen om, *welke* politiek een opvoeder bedrijft, die van de onderdrukker of die van de onderdrukte.

Toen Freire van Harvard naar de Wereldraad van Kerken in Genève kwam om de pas opgerichte afdeling voor ontwikkelingsvraagstukken van advies te dienen, schreef hij, zonder enig pathos, maar als het ware bij wijze van waarschuwing vooraf: 'U dient te weten dat ik gekozen heb. Mijn zaak is de zaak van de armen dezer aarde. U dient te weten, dat ik voor de revolutie heb gekozen.'

Alleen zo kan men Freire begrijpen. Zijn hele pedagogische theorie is revolutionair, niet alleen in die zin dat de revolutie een van haar centrale thema's vormt, maar in zoverre dat ze ieder die zich ermee inlaat, onherroepelijk in revolutionaire beweging brengt.

Het is te meer noodzakelijk dit duidelijk te stellen, omdat aan de andere kant geldt, dat deze theorie een stilzwijgende, maar zeer felle kritiek op alle tot nu toe gevoerde revoluties wil zijn. Freires interesse geldt daarbij weer heel concreet de revoluties in Latijns-Amerika, de dubbele omwenteling, het enige wat het continent uit zijn uitzichtloze situatie kan bevrijden. Het continent moet de economische en politieke vreemde overheersing van de Eerste Wereld van zich afschudden. En het moet het regime van de feudale grootgrondbezitters en van de postkoloniale bourgeoisie in de steden afschudden. Dat is alleen gezamenlijk mogelijk in een en dezelfde bevrijdingsbeweging. Want die inwendige en uitwendige machtsverhoudingen hebben alles met elkaar te maken. Iedere revolutie in een Latijns-Amerikaanse staat moet tot een putsch degraderen, wanneer ze de externe, de economische en politieke machtsverhoudingen niet durft aan te tasten. Het afschudden van de externe afhankelijkheid alleen is niet mogelijk, omdat de heerschappij van de postkoloniale bourgeoisie op deze afhankelijkheid berust.

Freires kritische argumentatie is eenvoudig en duidelijk. De revolutie heeft de bevrijding van de onderdrukten ten doel, het uit de weg ruimen van de voorwaarden, die een onderdrukking mogelijk maken. Juist daarom vormt ze een ontwikkelingsprobleem in strikte zin. Want er zijn objectieve en subjectieve voorwaarden voor onderdrukking. En de strijd tegen de externe, de economisch-sociale uitbuitingsverhoudingen gelukt door het fenomeen van de cultuur van het zwijgen alleen via het uitschakelen van de innerlijke disposities, die het onderdrukt worden mogelijk maken.

Marxisten zullen hier onrustig worden. Een kritiek op de revolutie die zo begint, voert, naar het schijnt, onherroepelijk naar het revisionisme, naar uitstel van de revolutie tot sint-juttemis. Revolutionaire opvoeding is, volgens de theorie en de ervaring, pas aan gene zijde van de verandering van de machts- en eigendomsstructuren, dus na de revolutie mogelijk. Freire zal dat niet ontkennen. Het gaat er hem niet om de revolutionaire verandering, door emanciperende opvoeding te vervangen, haar van de verwezenlijking van zijn ontwikkelings-concept afhankelijk te maken. Ook hij ziet dat als een illusie. Het gaat hem om de gelijktijdigheid van organisatie en con-sciëntisatie. Want de revolutionaire verandering gelukt immers alleen in overeenstemming met de onderdrukten, alleen door het organiseren van de onderdrukten. Maar dat is slechts op twee manieren mogelijk: door agitatie of door 'cultural action for freedom', de titel van een in 1971 in de Verenigde Staten verschenen brochure van Freire.

Hij is echter de mening toegedaan, dat de revolutionairen agitatie verboden is. Agitatie behoort tot de machts- en mani-pulatietechnieken van de onderdrukkers. Ze is een voederpro-ces net als de domesticerende ontwikkeling. Zij vervangt slechts de ene vreemde bestemming door een andere, de ene vreemde taal door een andere. Ze indoctrineert en manipuleert zoals de burgerlijke opvoeding, zij het dan in het teken van revolutionaire doelen. Ze gaat niet uit van de behoeften en wensen van het volk en van het verschil tussen behoeften en wensen van het volk, bij welke de pedagogie van Freire aan-knoopt. Ze weet niet alleen beter wat het volk nodig heeft dan het volk zelf, ze heeft ook absoluut geen belangstelling voor de vorming van kennis, voor de vrije zelfbeschikking van het volk, maar slechts voor zijn gehoorzaamheid. Om deze ont-aarding van het revolutionaire proces af te wijzen, beroept Freire zich op Mao Tse-toeng: 'Bij elke arbeid, verricht voor de massa des volks, moet men van de behoeften van de massa uitgaan en niet van bepaalde persoonlijke wensen, al zijn die nog zo goedbedoeld. Het komt heel vaak voor, dat voor de massa bepaalde hervormingen objectief bezien weliswaar nodig zijn, maar dat de massa zich deze subjectief nog niet bewust is, nog niet tot een besluit gekomen is of nog niet de wens heeft tot deze hervormingen; dan moeten we geduldig wach-ten. Pas dan, wanneer de massa zich door onze arbeid bewust

geworden is van de noodzaak van een bepaalde hervorming, wanneer ze een beslissing genomen heeft en zelf de wens koestert deze hervorming te volvoeren, kunnen wij aan het werk gaan; anders zou er een kloof kunnen komen tussen ons en de massa. Hierbij gelden twee principes. Het ene luidt: men moet van de werkelijke behoeften van de massa uitgaan, en niet van behoeften die wij ons inbeelden. Het andere luidt: de massa moet het zelf wensen, de massa moet het besluit nemen en niet wij in hun plaats.' (Mao Tse-toeng, Verz. Werken III, Peking 1969).

Aan de schoolstrijd van de revolutionairen is Freire weinig gelegen. Hij zoekt zijn getuigen via de eclectische methode waar hij ze maar vinden kan. Zijn belangstelling gaat geheel uit naar het Latijns-Amerikaanse toneel met zijn bloedige achtergrond: mislukte rebellie en volksopstanden, revolutionaire acties zonder de massa als basis, de eindeloze reeks militaire staatsgrepen en de daarmee gepaard gaande misleiding en teleurstelling van de bevolking. Het is zaak hieruit de consequenties te trekken. Bevrijding kan slechts samen *met* het volk gelukken, niet *voor* het volk. Een bevrijding, waarbij het volk alleen object of toeschouwer of meeloper is, resulteert slechts in een verandering in de heerschappij. Een grondprincipe voor het welslagen van een bevrijdingsbeweging is het vertrouwen in het volk en het geloof in de mogelijkheid dat het volk tot volledige, onbeperkte zelfbeschikking kan komen, tot een creatieve verandering van de verhoudingen.

Hier wendt Freire al zijn Latijnse welsprekendheid aan: Het is de 'ontologische' bestemming van de mens dat hij, door zijn houding ten opzichte van zijn omgeving te bepalen, aan het tot stand komen van zijn eigen menswording, zijn oneindig 'meer worden' medewerkt. Hij is het 'grenswezen', het 'praktijkwezen', dat in de onverbrekelijke eenheid van actie en reflectie, van het wereldonthullende woord en de wereldveranderende daad, geroepen en bestemd is om zijn omgeving en daarmee zichzelf te veranderen.

Hij is het enige levende wezen, dat zijn bestemming steeds opnieuw als aanleiding tot zijn bevrijding kan en moet nemen, dat de grenzen die hem op een gegeven ogenblik gesteld zijn, kan en moet overschrijden, en dat zich alleen *door* die grensoverschrijding van zijn eigen menselijkheid kan overtuigen.

Hij is tegelijkertijd het 'dialoogwezen', dat met zijn medemen-

sen over de omringende wereld heen en met de omringende wereld door de dialoog met de medemens verbonden is.
Praxis en dialoog zijn voor dit wezen identiek. Het van de praktijk, van de wereldverandering uitsluiten betekent, het van de intermenselijke communicatie uitsluiten. Hem de taal ontnemen en daarmee de dialoog verbieden betekent, hem verhinderen een 'praktijkwezen' te zijn. Dan wordt dit levende wezen, dat slechts in het meer-worden menselijk is, minder: een huisdier. De 'culturele invasie' van de onderdrukkers, die de onderdrukten de taal en de praxis ontneemt, is daarom een soort genocide, het doden van het menselijke in de mens; daarbij echter tegelijkertijd zelfmoord, sociale suïcide van de onderdrukkers: ook zij zijn immers dialoogwezens, en doordat ze aan anderen de dialoog ontzeggen, vernietigen ze hun eigen toekomst.
De heerschappij van de mens over de mensen is de vernietiging van de menselijkheid van de mens. Daarom is 'ontwikkeling', het mensworden van de mens alleen te realiseren door de vernietiging van de macht.
Dat betekent dat de actie tot bevrijding van de onderdrukten zich van elke, maar dan ook van elke overname van necrofiele machtstechnieken moet onthouden. Voedering, bezetting, manipulatie, culturele invasie vernietigen de mogelijkheid tot vrijheid van het volk, ook wanneer de manipulators revolutionaire doelen proclameren. Het is absoluut zeker dat revolutie met manipulatieve middelen tot haar contra-revolutionaire ontaarding voert, omdat haar diepste motief 'vrees voor het volk' of 'gebrek aan vertrouwen in het volk' is. 'Als het volk echter niet te vertrouwen is, bestaat er ook geen reden om het te bevrijden.' (Blz. 110.)
Vertrouwen in het volk - Freire bedoelt dat stellig niet naïef. Integendeel, juist *omdat* hij de cultuur van het zwijgen, de bezetting van het innerlijk der onderdrukten door de onderdrukkers, hun 'bezetenheid' zo serieus opvat, houdt hij vast aan de noodzaak van een pedagogische verantwoordelijkheid van de revolutie. Het bewustzijn van de onderdrukten is een beheerst, een vervreemd bewustzijn. Dus moet de onderdrukker allereerst 'uit de woning gezet worden', uit het bewustzijn van de onderdrukten verwijderd. De ambivalentie van dit bewustzijn, de zieke mengeling van lijden en lust ten opzichte van de onderdrukker, van liefde en haat jegens de *heren* moet

duidelijk gemaakt en verwijderd worden. Anders zal alleen van een uiterlijke bevrijding sprake kunnen zijn, de neiging tot onderwerping van de mens zal de politiek-sociale revolutie overleven en de heren zullen weer opstaan *in* de slaven.
Zonder de dialoog, zonder de uitwijzing van de heren uit het bewustzijn van de onderdrukten door geduldige problematisering van het tegenstrijdige totaal van ervaringen in de toestand van de onderdrukking kan er geen organisatie van de massa voor haar bevrijding, geen betrouwbare communicatie van de revolutionaire leiders met de massa plaatsvinden. Een revolutie die niet vanuit de pedagogie start, móet mislukken. Ze zal ook daarom mislukken, omdat immers niet alleen de onderdrukten het overheerst-zijn tot hun innerlijk hebben toegelaten, zich eigen hebben gemaakt. Ook hun revolutionaire leiders gaan aan diezelfde ambivalentie mank. Meestal komen ze voort uit de bovenste lagen der bevolking. Zij hebben een reusachtige voorsprong op informatief gebied, hun politiek bewustzijn is al veel verder ontwikkeld dan dat van de massa. De verleiding om de onderdrukten met de revolutie als doel te manipuleren en de weg naar de revolutie op die manier te bekorten, is dus bijzonder groot. De heersersmentaliteit in de revolutionaire leiders staat er bijna op te wachten om weer aan de touwtjes te kunnen trekken.
Het gaat dus niet alleen om de verwijdering van de onderdrukkers uit het bewustzijn van de onderdrukten, maar ook om hun verwijdering uit het bewustzijn van de avant-garde. En allebei kan alleen lukken in de 'communicatie' van de leider met de massa, in de dialoog. De massa kan zonder de leider niet tot politieke rijpheid komen. De leiders daarentegen komen zonder de massa niet tot revolutionaire deemoed.
Alle revoluties die tot nu toe gevoerd worden, meent Freire, zijn op dit punt onderhevig aan kritiek. Ze zagen af van een revolutionaire pedagogie of stelden die uit. En dus overleefden in het revolutionaire proces pre-revolutionaire bewustzijnsstructuren en overheersingstechnieken. En dat leidt noodzakelijkerwijs tot bureaucratisering van de revolutie, tot haar zelfvernietiging. Het contra-revolutionaire potentieel in het bewustzijn van de massa en haar leiders is veel te groot. De vijand die ter rechter zijde is overwonnen, bevindt zich altijd nog aan de binnenkant. En de consciëntisatie, de bevrijdende opvoeding, die vóór de revolutie niet heeft plaatsgevonden,

brengt juist nu te veel risico met zich mee; ze zou de vruchten die de omwenteling opgeleverd heeft, in gevaar kunnen brengen. Het vertrouwen in het volk, dat vóór de revolutie niet werd opgebracht, blijft ook na de revolutie een gevaarlijk punt: de klassevijand is en blijft alomtegenwoordig - *in* het bewustzijn van de bevrijden.
Slechts wanneer het revolutionaire proces met het vertrouwen in het volk en dus met een revolutionaire pedagogie begint en voortschrijdt - als 'cultural action for freedom' *voor* de revolutionaire daad, als culturele revolutie *erna* - zal het voortbrengen wat zijn enig en eigenlijk doel was: vrije mensen.
Voor de Europese lezer, in het bijzonder voor degene die uit een kerkelijk milieu stamt, doet de bijna mystieke band die Freire met de revolutie heeft, vreemd en bijna griezelig aan. De geschiedenis van de Europese revoluties is beslist niet bemoedigend; al te veel politieke bewegingen van uiterst links tot uiterst rechts hebben de naam revolutie gebruikt en misbruikt, al te twijfelachtig zijn ook de resultaten van de linkse revoluties. Soms schijnt het wel alsof de revolutie altijd succes heeft als ze niet revolutionair is, en daarentegen mislukt wanneer ze trouw blijft aan haar doelstellingen.
Aan de andere kant hebben de kerken de macht van de staat zó lang toegejuicht en zich zó lang tegen het revolutionaire geweld van de revolutie gekeerd, dat ze zich in een revolutionaire wereld bijna niet meer kunnen oriënteren.
Juist daarom loont het de moeite, juist voor hen die aan een kerk verbonden zijn, eens rustig te luisteren naar wat Freire te zeggen heeft. In hem verbindt het pathos van de pedagoog dat men in de kerken weet te gebruiken, zich op gunstige wijze met het pathos van de rebel dat men moet leren verstaan. Het een houdt het ander in evenwicht. Als de rebellen menen dat het voldoende is om de eigendomsverhoudingen te veranderen, spreekt de pedagoog Freire dat tegen: zonder een radicale verandering van het bewustzijn betekent een omwenteling voor het volk slechts het verwisselen van gevangenis. Waar echter de leraars menen dat zij de revolutie door pedagogie kunnen vervangen, daar zijn Freires tegenwerpingen nog scherper gesteld: het vormen van vervreemden - met de voedertechniek - betekent hun vervreemding onherroepelijk maken, hen brengen tot de diepste graad van onderworpenheid. Emanciperende pedagogie en maatschappelijke omwenteling

zijn onverbrekelijk met elkaar verbonden.
De kerkelijke lezer in Europa kan zich niet ongestraft aan de argumentatie van Freire onttrekken. Is het christendom, is de kerk een vormingsbeweging, een beweging 'tot opvoeding van het mensengeslacht' - en veel wijst erop dat de kerk juist dat als maatschappelijk instituut is -, dan zal het, om bij de zaak te blijven, een andere verhouding tot de revolutionaire verandering moeten zien te krijgen. Wat de kerk nodig heeft, is niet een 'theologie van de revolutie', alsof iedere leus die ze bij de wereldontwikkeling leent, meteen in een theologisch systeem zou moeten worden verwerkt. Wat ze nodig heeft, is het inzicht in de logica van het leerproces, dat bij Abraham begint en dat zij voortzet; de consequentie daarvan is de steeds weer nieuwe omwenteling, de steeds weer nieuwe uittocht uit de status quo. De christenheid is geen revolutionaire beweging, maar een beweging waarin mensen leren. Leren - in zoverre het meer is dan voedering - *is* echter een revolutionair proces. Uitzicht op de handhaving van de status quo bestaat van nu af alleen nog daar, waar men mensen ertoe brengt het leren te verleren. En de kerk zal nooit meer een instituut voor het verleren van het leren mogen zijn, want dat zou haar einde betekenen.

Ernst Lange.

INLEIDING

Deze inleiding tot de 'Pedagogie der onderdrukten' is het resultaat van waarnemingen gedurende de laatste zes jaar van mijn politieke ballingschap, waarnemingen die de uit mijn opvoedkundige bezigheden in Brazilië voortspruitende ervaring hebben verrijkt.
Ik heb zowel in trainingscursussen, die de rol van de *conscientização*[1] analyseerden, alsook in actuele experimenten met een werkelijk bevrijdende opvoeding de vrees voor de vrijheid leren kennen, die in het eerste hoofdstuk van dit boek besproken wordt. Niet zelden wijzen deelnemers aan trainingscursussen, op een wijze die hun eigen vrees voor de vrijheid duidelijk aan het licht brengt, op het 'gevaar van de *conscientização*'. Kritisch bewustzijn, zo zeggen ze, is anarchistisch. Anderen voegen eraan toe, dat kritisch bewustzijn tot wanorde zou kunnen leiden. Enkelen echter geven toe: waarom zou ik het ontkennen? Ik was bang voor de vrijheid. Maar nu heb ik geen angst meer.
Bij een soortgelijke discussie debatteerde de groep eens over de vraag of de *conscientização* mensen in een bepaalde situatie van onrechtvaardigheid er niet toe zou kunnen brengen 'destructief fanatiek te worden' of hen het gevoel van een totale ineenstorting van hun wereld zou kunnen geven. Midden in de discussie vond een man, die voorheen vele jaren als fabrieksarbeider had gewerkt, het juiste woord: 'Misschien ben ik hier de enige uit de arbeidersklasse afkomstig. Ik zou niet durven beweren dat ik alles heb begrepen wat jullie gezegd hebben; maar één ding kan ik wel zeggen: Toen ik aan deze cursus begon, was ik naïef, en toen ik tot de ontdekking kwam hoe naïef ik was, begon ik kritisch te worden. Maar die ontdekking heeft me niet tot een fanatiekeling gemaakt, en ik heb ook niet het gevoel alsof er iets ineenstort.'
Er is een vooronderstelling die degeen die twijfelt aan de mogelijke uitwerking van de *conscientização* niet altijd expliciet stelt: voor de slachtoffers van de ongerechtigheid is het beter, wanneer ze zichzelf niet als zodanig zien. De *conscientização* voert mensen inderdaad niet tot 'destructief fanatisme'.

Integendeel, de *conscientização* mobiliseert de mensen omdat ze het hun mogelijk maakt als verantwoordelijke subjecten[2] aan het historisch proces deel te nemen, naar zelfhandhaving te streven en op die manier juist het fanatisme te vermijden. *Het ontwaken van het kritisch bewustzijn voert derhalve tot een uiting van sociale ontevredenheid, omdat de echte componenten van een situatie van onderdrukking juist in deze ontevredenheid schuilen!'*[3]

Vrees voor de vrijheid, die niet altijd door degenen die eronder gebukt gaan, erkend behoeft te worden, doet spoken zien. In werkelijkheid tracht zo iemand zekerheid te krijgen en geeft daaraan de voorkeur boven de vrijheid. Zoals Hegel zegt:

'Het is alleen de inzet van het leven, waardoor de vrijheid wordt bewezen ... Degene die zijn leven niet heeft gewaagd kan wel als persoon erkend worden; maar hij heeft de waarheid van deze erkenning niet als een onafhankelijk zelfbewustzijn verkregen.'[4]

Zelden geven mensen hun vrees voor de vrijheid openlijk toe. In plaats daarvan zouden ze die vrees liever - vaak onbewust - willen maskeren door zich als verdedigers van de vrijheid op te werpen. Zij hullen hun twijfel en hun onbehagen in een waas van diepe ernst als ware bewakers van de vrijheid. Maar ze vermengen de vrijheid met het in stand houden van de status quo, zodat, wanneer *conscientização* deze status quo aan het wankelen dreigt te brengen, daarmee tegelijkertijd de vrijheid zelf bedreigd schijnt te zijn.

De 'pedagogie van de onderdrukten' kwam niet alleen door denken en studie tot stand. Ze is veeleer uit concrete situaties ontstaan en beschrijft zowel de reacties van arbeiders (land- of industrie-arbeiders) als van mensen uit de middenklasse, die ik tijdens mijn opvoedkundige werk van nabij heb gadegeslagen. Een diepergaande observatie zal mij de mogelijkheid verschaffen om in latere werken de in dit inleidende boek neergelegde thesen te wijzigen of te verbeteren.

Dit boek zal vermoedelijk bij veel lezers negatieve reacties oproepen. Sommigen zullen mijn houding tegenover het probleem van de menselijke bevrijding als zuiver idealistisch zien of misschien zelfs de discussie over ontologisch appèl, over liefde, dialoog, hoop, deemoed en sympathie als reactionaire 'blabla' betitelen. Anderen zullen (of willen) mijn strenge veroordeling van de toestand van onderdrukking, die alleen voor

de onderdrukkers gunstig is, niet accepteren. Daarom richt dit als voorlopig aangekondigde werk zich tot radicalen. Ik ben er zeker van dat christenen en marxisten het, ook wanneer ze het - geheel of gedeeltelijk - niet met mij eens zijn, tot het einde zullen lezen. Maar de lezer, die op dogmatische gronden een voorkeur heeft voor gesloten 'irrationele' stellingen zal de dialoog, die hopelijk door dit boek zal ontstaan, van de hand wijzen.
Sektarisme, gevoed door fanatisme, werkt altijd castrerend. Radicalisme, gevoed door een kritische geest, is altijd creatief. Sektarisme vormt mythen en schept daardoor vervreemding, radicalisme oefent kritiek uit en werkt daardoor bevrijdend. Het radicalisme verplicht steeds meer tegenover de positie, die men gekozen heeft, en brengt daardoor een steeds meer betrokken zijn bij de worsteling om de verandering van de concrete, objectieve werkelijkheid met zich mee. Sektarisme op zijn beurt verandert de werkelijkheid in een onware (en bijgevolg onveranderlijke) 'werkelijkheid', omdat het mythevormend werkt en irrationeel is.
Sektarisme - waar het maar aan de dag treedt - staat de bevrijding van de mens in de weg. Zijn rechtsgerichte versie roept helaas niet altijd het natuurlijke tegendeel op: de radicalisering van de revolutionair. Niet zelden worden revolutionairen reactionair, doordat ze in het proces van antwoord geven op het rechts sektarisme op hun beurt aan sektarisme ten prooi vallen. Deze mogelijkheid zou de radicaal er echter niet toe moeten verleiden een gewillig werktuig van de elite te worden. Betrokken bij het proces van de bevrijding kan hij, tegenover de gewelddaad van de onderdrukkers, niet passief blijven.
Aan de andere kant is de radicale mens nooit een subjectivist. Voor hem bestaan subjectieve aspecten slechts in relatie met objectieve aspecten (de concrete werkelijkheid als object van zijn analyse). Subjectiviteit en objectiviteit verenigen zich zo in een dialectische eenheid, waarbij inzicht alleen door actie ontstaat en omgekeerd.
De sektariër daarentegen, onverschillig van welke richting, begrijpt de dynamiek van de werkelijkheid niet of kan ze niet begrijpen, of hij ziet haar, verblind door zijn irrationaliteit, verkeerd. Als hij al dialectisch denkt, dan alleen in een 'gedomesticeerde dialectiek'. De rechtsgeoriënteerde sektariër (die

ik in een ander verband een 'geboren sektariër' heb genoemd) zou het historisch proces willen vertragen, de tijd en daarmee ook de mens willen 'domesticeren'. De linksgerichte sektariër slaat de plank volkomen mis bij zijn poging werkelijkheid en geschiedenis dialectisch te interpreteren en vervalt tenslotte tot een houding van fatalisme.
De rechtse sektariër onderscheidt zich van zijn linkse tegenspeler doordat de eerstgenoemde een poging doet het heden te domesticeren, in de hoop dat de toekomst dit gedomesticeerde heden reproduceert, terwijl laatstgenoemde de toekomst al bij voorbaat als bepaald ziet - een soort onvermijdelijk noodlot, geluk of bestemming. Voor de rechtse sektariër is het heden met het verleden verbonden, het is iets bestaands waaraan niet getornd kan worden. Voor de linkse sektariër staat morgen al bij voorbaat vast, onwrikbaar van tevoren bepaald. Zulk een rechtsgeoriënteerde en zulk een links-georiënteerde zijn beiden reactionair, omdat ze beiden vanuit hun respectieve verkeerde opvattingen van de geschiedenis actievormen ontwikkelen die de vrijheid ontkennen. Het feit dat de een zich een 'goed geordend' heden inbeeldt en de ander een van tevoren bepaalde toekomst, betekent geenszins dat ze nu de handen in de schoot leggen en toeschouwers worden (de eerste in de verwachting dat het heden zich voortzet, terwijl de laatste op het in vervulling gaan van de reeds 'bekende' toekomst wacht). Integendeel, terwijl ze zich opsluiten in de 'cirkel der zekerheid', waaruit ze niet kunnen ontkomen, 'verwekken' ze hun eigen waarheid. Die is niet de waarheid van mensen die strijden om de toekomst te bouwen en die de daarmee verbonden risico's aanvaarden. Het is ook niet de waarheid van mensen die zij aan zij strijden en samen leren hoe men deze toekomst moet bouwen - die immers niet iets gegevens is dat mensen maar hebben te ontvangen, maar veeleer iets waaraan zij gestalte moeten geven. Terwijl ze allebei de geschiedenis als een bezit behandelen, staan beide typen van sektariërs uiteindelijk alleen en ook dat is een vorm van vijandschap tegenover mensen.
Terwijl hij zich in 'zijn' waarheid opsluit, vervult de rechtse sektariër slechts zijn natuurlijke rol. De linkse die zich tot het sektarisme heeft bekeerd en verstard is, verloochent echter zijn diepste wezen. Omdat ieder echter ronddraait in de cirkel van zijn eigen waarheid, voelt hij zich bedreigd, wanneer deze

waarheid in twijfel getrokken wordt. Daarom beschouwen beiden alles wat niet 'hun' waarheid is, als leugen. De journalist Mario Moreira Alves[5] heeft eens tegen me gezegd: 'Beiden lijden aan de afwezigheid van de twijfel.'
De radicale mens, die zich voor de bevrijding van de mens ingezet heeft, wordt niet tot gevangene van een 'cirkel van de zekerheid', waarin hij ook de werkelijkheid gevangen zet. Integendeel, hoe radicaler hij is, des te meer treedt hij de werkelijkheid binnen zodat hij haar, naarmate hij haar beter kent, beter kan veranderen. Hij is niet bang zijn mening tegenover die van anderen te stellen, naar de mening van anderen te luisteren, alles onverhuld waar te nemen. Hij is niet bang voor een ontmoeting met het volk of om de dialoog met het volk te beginnen.[6] Hij beschouwt zichzelf niet als de bezitter van de geschiedenis of van de mensen of als bevrijder van de onderdrukten. Hij heeft zich juist verbonden om in de geschiedenis aan hun zijde te strijden.
De pedagogie der onderdrukten, waarvan de beginselen in de volgende hoofdstukken uiteengezet zullen worden, is een taak voor radicalen. Ze kan niet door sektariërs beoefend worden. Ik zal geheel tevreden zijn, wanneer lezers van dit boek kritisch genoeg zijn om fouten en misverstanden te corrigeren, beweringen op betere argumenten te staven en aspecten te tonen die ik nog niet heb ontdekt. Het is mogelijk dat sommigen in twijfel zullen trekken of ik wel het recht heb de revolutionaire culturele actie te behandelen - een onderwerp waarin ik geen concrete ervaring bezit. Het feit echter dat ik niet persoonlijk aan een revolutionaire actie heb deelgenomen, sluit de mogelijkheid dat ik over dit onderwerp heb nagedacht niet uit. Daarenboven heb ik door mijn ervaring als opvoeder samen met het volk, waarbij ik gebruik gemaakt heb van een dialogische en problematiserende pedagogie, een naar verhouding grote rijkdom aan materiaal verzameld, wat mij ertoe brengt de thesen te riskeren die dit werk bevat.
Ik hoop dat uit deze bladzijden althans dit duidelijk naar voren komt: mijn vertrouwen in het volk, mijn geloof in de mens en in de schepping van een wereld, waarin men gemakkelijk zal kunnen liefhebben.
Op deze plaats wil ik mijn dank betuigen aan Elsa, mijn vrouw en 'eerste lezeres', voor het bemoedigend begrip dat zij voor mijn werk, dat ook het hare is, heeft opgebracht. Ik wil even-

eens mijn erkentelijkheid betuigen aan een kring van vrienden, die mijn manuscript van hun opmerkingen heeft voorzien. Op gevaar af dat ik een paar namen vergeet, moet ik de volgende noemen: Joao da Veiga Coutinho, Richard Shaull, Jim Lamb, Myra en Joveline Ramos, Paulo de Tarso, Almino Affonso, Plinio Sampaio, Ernani Maria Fiòri, Marcela Gajardo, José Luis Fiori en João Zacarioti.
Het spreekt echter vanzelf dat alleen ik de verantwoordelijkheid draag voor de hier behandelde thesen.

Paulo Freire.

HOOFDSTUK I

Humaniseren stond in principe altijd reeds centraal bij de mens - nu heeft het echter het karakter van een onontkoombare probleemstelling gekregen.[1] Wie echter opkomt voor humanisering, krijgt meteen te maken met de dehumanisering, en dit niet alleen als ontologische mogelijkheid, maar als historische realiteit. Terwijl de mens nog de mate van de dehumanisering tracht te doorgronden, stelt hij zichzelf reeds de vraag, of humanisering echt mogelijk is. In de geschiedenis behoren humaniseren en dehumaniseren in concrete en objectieve samenhang tot de mogelijkheden van de mens - dat onvoltooide wezen dat zich van zijn eigen onvolkomenheid bewust is.

Nu zijn humanisering en dehumanisering wel echte alternatieven, maar alleen tot het eerste is de mens werkelijk geroepen. Deze roeping wordt wel voortdurend ontkend, maar juist door deze ontkenning bevestigd. Ze wordt gedwarsboomd door ongerechtigheid en uitbuiting, door onderdrukking en door de macht van de onderdrukkers. Ze wordt onderstreept door het verlangen van de onderdrukten naar vrijheid en gerechtigheid en door hun strijd om hun verloren gegane menselijkheid te herwinnen.

De dehumanisering, waardoor niet alleen diegenen getekend worden aan wie de menselijkheid ontstolen is, maar ook (hoewel op andere wijze) diegenen die ze gestolen hebben, *vervalst* de roeping meer volledig mens te worden. Deze vervalsing vindt plaats in de geschiedenis, maar ze is geen historische roeping. Waar men dehumanisering dan ook voor een historische roeping houdt, voert dit tot cynisme of tot totale vertwijfeling. De strijd om humanisering, om de bevrijding van de arbeid, om de vervreemding te overwinnen, om de bevestiging van de mens als persoon, zou zinloos zijn. Deze strijd is slechts mogelijk, omdat dehumanisering, hoewel een concreet historisch feit, geen onontkoombare bestemming, maar het resultaat van een onrechtvaardige orde is, die in de onderdrukkers dat soort macht wekt, waardoor ze gedehumaniseerd worden.

Dank zij dit verwrongen beeld van het meer volledig mens-zijn

nemen de onderdrukten vroeger of later de strijd op tegen hen die hun menselijkheid verwoest hebben. Wil deze strijd zinvol zijn, dan mogen de onderdrukten bij hun pogingen om hun menselijkheid terug te winnen (als middel, om haar te scheppen), niet op hun beurt onderdrukkers van de onderdrukkers worden. Ze moeten veeleer beider menselijkheid in ere herstellen.
Dit dan is de grote humanistische en historische taak van de onderdrukten: zichzelf zowel als hun onderdrukkers bevrijden. De onderdrukkers die krachtens hun macht onderdrukken, uitbuiten en stelen, kunnen in deze macht niet de kracht vinden om de onderdrukten of zichzelf te bevrijden. Slechts de macht die voortkomt uit de zwakte van de onderdrukten, zal sterk genoeg zijn om beiden te bevrijden. Elke poging om de macht van de onderdrukkers met het oog op de zwakte van de onderdrukten te 'verzachten', neemt bijna altijd de vorm aan van valse edelmoedigheid. Geen enkele poging komt daar eigenlijk bovenuit. Om hun 'edelmoedigheid' op den duur te kunnen blijven uitoefenen, moeten de onderdrukkers hun ongerechtigheden voortzetten. Een onrechtvaardige sociale orde is de nooit opdrogende bron van deze 'edelmoedigheid', die door dood, vertwijfeling en armoede gevoed wordt. Daarom geraken de schenkers van deze valse edelmoedigheid bij de geringste bedreiging van de oorsprong ervan buiten zichzelve. Ware generositeit echter bindt de strijd aan met de oorzaken van de valse barmhartigheid. Valse barmhartigheid dwingt hen die van vrees vervuld zijn - de onderdrukten, de 'door het leven verworpenen' - hun bevende handen uit te strekken. Echte edelmoedigheid is gelegen in het gevecht om het steeds minder noodzakelijk te maken dat deze handen - van mensen individueel of van hele volkeren - zich smekend uitstrekken, om het steeds menselijker handen te doen zijn, die door hun arbeid de wereld veranderen.
Deze les en lering dient echter van de onderdrukten zelf uit te gaan en van hen die in ware solidariteit met hen leven. Als enkelingen en als volkeren zullen zij in de strijd om het herstel van de menselijkheid tegelijkertijd trachten de ware generositeit weer in ere te herstellen. Wie kan beter de afschuwelijke betekenis van een onderdrukkende maatschappelijke orde begrijpen dan de onderdrukten? Wie ondergaat de gevolgen van de onderdrukking meer dan de onderdrukten? Wie

kan de noodzaak van bevrijding beter verstaan? Deze bevrijding valt hun niet toevallig ten deel, maar als resultaat van hun inspanning, doordat zij inzien hoe noodzakelijk het is ervoor te strijden. Deze strijd zal echter door het doel dat de onderdrukten eraan hebben gesteld, in feite een daad van liefde zijn, die zich verzet tegen de liefdeloosheid die de kern van de gewelddadigheid van de onderdrukkers vormt - ook daar waar ze het kleed van valse edelmoedigheid heeft aangetrokken.

In het eerste stadium van de strijd dreigen de onderdrukten bijna altijd tot tirannen of sub-tirannen te worden in plaats van vechters voor de vrijheid. De kernstructuur van hun denken is gevormd door de tegenstrijdigheden van de concrete existentiële situatie die hen gevormd heeft. Hun ideaal is het, mens te zijn. Maar voor hen betekent mens zijn: onderdrukker zijn. Dat is hun model van humaniteit.

Dit komt omdat de onderdrukten zich op een bepaald punt van hun existentiële ervaring op de onderdrukker 'instellen'. Onder deze omstandigheden kunnen ze hem niet met voldoende duidelijkheid 'beseffen' om hem te objectiveren - hem 'buiten' zichzelf te ontdekken. Dat wil niet zeggen dat de onderdrukte niet merkt hoe er over hem heen gelopen wordt. Maar het zien van zichzelf als onderdrukte wordt sterk beïnvloed door het feit dat hij in de werkelijkheid van de onderdrukking is ondergedompeld. Op dit niveau is hij nog niet in staat zichzelf als het tegendeel van de onderdrukker te zien. Zijn waarneming draagt nog niet het kenmerk van het betrokken zijn bij de strijd om deze contradictie[2] te overbruggen. De ene pool streeft niet naar de bevrijding *van*, maar naar de identificering *met* zijn tegenpool.

In deze toestand zien de onderdrukten de 'nieuwe mens' niet als degene die uit het verdwijnen van deze contradictie geboren moet worden, waarbij onderdrukking moet wijken voor bevrijding. Voor hen betekent de nieuwe mens, dat zij zelf onderdrukkers worden. De manier waarop zij de nieuwe mens zien is individualistisch. Door hun identificering met de onderdrukker bezitten ze geen zelfbewustzijn als persoon of als lid van een onderdrukte klasse. Zij streven niet naar hervorming op agrarisch gebied om vrije mensen te worden - maar om land te krijgen en zo grondbezitters te worden - juister gezegd: om over andere arbeiders te heersen. Men treft maar

zelden een landarbeider die, als hij eenmaal tot opzichter 'gepromoveerd' is, niet een erger tiran voor zijn vroegere kameraden wordt dan de eigenaar zelf. Dit komt omdat de hele situatie waarin de landarbeider verkeert, in haar samenhang, dat wil zeggen de toestand van onderdrukking, onveranderd blijft. Om ons aan ons voorbeeld te houden: de opzichter moet, om zich op zijn post te kunnen handhaven, net zo hard zijn als de eigenaar, zelfs nog harder. Dit illustreert onze vroegere bewering, dat de onderdrukten in het eerste stadium van hun strijd hun model voor het 'mens zijn' aan de onderdrukker ontlenen.
Zelfs de revolutie, die een concrete situatie van de onderdrukking verandert, doordat ze een bevrijdingsproces op gang brengt, moet rekening houden met dit fenomeen. Veel onderdrukten, die direct of indirect aan de revolutie deelnemen, zouden haar - onder invloed van de mythen van de oude orde - tot hun eigen privé-revolutie willen maken. De schaduw van hun vroegere onderdrukkers hangt nog over hen.
Er zou een onderzoek ingesteld moeten worden naar deze 'vrees voor de vrijheid'[3], die de onderdrukten kwelt - een vrees die de wens in hen kan wekken de rol van onderdrukker te spelen, of waardoor die rol hun als het ware wordt opgelegd. Een beslissende factor in de verhouding van onderdrukkers en onderdrukten is het *voorschrift*. Elk voorschrift betekent, dat de beslissing van de ene mens aan de ander opgedrongen wordt. Daarbij wordt het bewustzijn van de mens, aan wie men iets voorschrijft, in een bewustzijn veranderd dat conform is aan het bewustzijn van degene die het voorschrift uitvaardigt. Dientengevolge is het gedrag van de onderdrukte een voorgeschreven gedrag; het volgt immers de richtlijnen van de onderdrukker.

Daar de onderdrukten het beeld van de onderdrukker verinnerlijkt en zijn richtlijnen geaccepteerd hebben, zijn ze bang voor de vrijheid. Vrijheid zou van hen verlangen, dat ze dit beeld verwijderen en het vervangen door autonomie en verantwoordelijkheid. Vrijheid wordt alleen door strijd verkregen, ze wordt ons niet geschonken. Men moet haar voortdurend en met verantwoordelijkheidsgevoel op het spoor blijven. Vrijheid is geen ideaal dat zijn oorsprong vindt buiten de mens. Het is ook geen idee die tot mythe wordt. Het is veeleer een

onverbiddelijke voorwaarde in de strijd om de volwaardigheid van de mens.
Om de situatie van onderdrukking te overwinnen, moet de mens allereerst tot kritisch bewustzijn komen, om door actie die verandering met zich meebrengt een nieuwe situatie te scheppen, een situatie die het streven naar vollediger ontplooiing van de mens mogelijk maakt. Maar de strijd om het vollediger mens-zijn is al begonnen, wanneer men zich bewust inzet om de situatie te veranderen. De situatie van onderdrukking is weliswaar een gedehumaniseerde en dehumaniserende totaliteit, die haar invloed uitoefent evenzeer op de onderdrukkers als op de onderdrukten, maar toch zijn het juist de laatsten, die vanuit hun gestoorde menselijkheid de strijd om het vollediger mens-zijn voor beide partijen moeten voeren. De onderdrukker, die zelf gedehumaniseerd is omdat hij anderen dehumaniseert, is niet in staat deze strijd te voeren.
De onderdrukten die zich aangepast hebben aan de structuur van de macht, waarin ze ten onder zijn gegaan, en in hun lot berust hebben, zijn natuurlijk niet in staat de strijd om de vrijheid te voeren, zolang ze de risico's die deze strijd met zich brengt niet aandurven. Nog sterker: hun strijd voor de vrijheid betekent niet alleen een bedreiging voor de onderdrukkers, maar ook voor hun eigen onderdrukte kameraden, die nog meer onderdrukking vrezen. Wanneer ze in zichzelf eenmaal het verlangen om vrij te zijn ontdekken, merken ze dat dit verlangen alleen in de daad kan worden omgezet, als hetzelfde verlangen in hun kameraden ontwaakt. Zolang ze echter nog door de vrees voor de vrijheid beheerst worden, weigeren ze een appèl te doen op anderen of naar het appèl van anderen te luisteren; zelfs niet naar het appèl van het eigen geweten. Zij geven de voorkeur aan het kuddebestaan boven kameraadschap. De zekerheid van de conformiteit met hun toestand van onvrijheid is hun liever dan de scheppende gemeenschap die uit vrijheid ontstaat, ja, zelfs liever dan het streven naar vrijheid.
De onderdrukten lijden aan de innerlijke tweespalt, die zich in hun diepste wezen genesteld heeft. Ze ontdekken dat ze zonder vrijheid niet meer kunnen leven. Maar terwijl ze naar ware existentie verlangen, zijn ze er tegelijkertijd bang voor. Ze zijn tegelijkertijd zichzelf en de onderdrukker, wiens bewustzijn ze zich hebben eigen gemaakt. Het conflict is gelegen

in de keuze, óf geheel zichzelf te zijn óf gespleten - óf de onderdrukker uit zichzelf te bannen óf hem niet te verdrijven - de keuze tussen menselijke solidariteit en vervreemding - tussen het volgen van voorschriften en een vrije keuze tussen toeschouwer en acteur - de keuze te handelen of de illusie te hebben dat men door het handelen van de onderdrukker handelt - te spreken of te zwijgen, gecastreerd in hun scheppend en herscheppend vermogen - in hun vermogen om de wereld te veranderen. Dat is het tragisch dilemma van de onderdrukten, waarmee men bij ontwikkelingswerk rekening dient te houden.

In dit boek zullen enkele aspecten behandeld worden van wat de auteur een pedagogie der onderdrukten noemt, een pedagogie, die samen *met* de onderdrukten (individuen of hele volkeren) en niet *voor* hen in een niet aflatende strijd om het herkrijgen van hun menselijkheid gestalte moet krijgen. Deze pedagogie maakt voor de onderdrukten de onderdrukking en de oorzaken ervan tot onderwerp van reflectie en uit deze reflectie zal het noodzakelijke engagement in de strijd voor hun bevrijding groeien. In de strijd zal deze pedagogie steeds opnieuw gevormd worden.

Het centrale probleem daarbij is: Hoe kunnen de onderdrukten als gespleten, onechte wezens aan de ontwikkeling van een pedagogie van hun bevrijding meewerken? Alleen dan wanneer zij zichzelf als 'gastheren' van de onderdrukker herkennen, kunnen ze aan de bakerdienst van hun bevrijdende pedagogie meewerken. Zolang ze nog in hun gespleten toestand verkeren, waarbij *zijn* betekent *zijn als* en *zijn als* betekent *als de onderdrukker zijn,* is het onmogelijk voor hen een bijdrage te leveren. De pedagogie der onderdrukten is een instrument voor de kritische ontdekking, dat zowel zijzelf als hun onderdrukkers gestalte geven aan de dehumanisering.

Zo is dus de bevrijding een geboorte, en wel een smartelijke. De mens die ter wereld komt, is een nieuwe mens, die slechts levensvatbaarheid heeft, voor zover de contradictie onderdrukker-onderdrukte door de humanisering van alle mensen is overwonnen. Anders gezegd: de oplossing van deze tegenspraak wordt tijdens de weeën geboren, waarbij deze nieuwe mens ter wereld komt. Dan is hij geen onderdrukker meer en ook geen onderdrukte, maar een mens op weg naar de vrijheid. Deze oplossing kan niet op een idealistische manier bereikt

worden. Om de strijd voor hun vrijheid te kunnen voeren, mogen de onderdrukten de werkelijkheid van de onderdrukking niet als een gesloten wereld beschouwen waaruit geen ontkomen mogelijk is, maar moeten ze die zien als een situatie waarin zij gevangen zijn, maar waarin zij verandering kunnen brengen. Deze zienswijze is noodzakelijk, maar niet voldoende als voorwaarde voor bevrijding. Zij moet uitgroeien tot de motiverende kracht voor het bevrijdende handelen. Evenmin betekent de ontdekking van de onderdrukten, dat ze in een dialectische verhouding tot de onderdrukker existeren, als zijn antithese - zonder hen zou de onderdrukker[4] niet kunnen existeren - op zichzelf al bevrijding. De onderdrukten kunnen de contradictie waarin ze gevangen zitten, slechts te boven komen, wanneer dit inzicht hen brengt in de gelederen van diegenen die strijden om zichzelf te bevrijden.
Hetzelfde geldt voor de individuele onderdrukker als persoon. Komt hij zelf tot de ontdekking van zijn rol als onderdrukker, dan kan dat veel innerlijke strijd betekenen, maar het behoeft nog niet direct tot solidariteit met de onderdrukten te leiden. Het is niet voldoende dat hij zijn schuld door een paternalistische behandeling van de onderdrukten rationaliseert, als hij hen verder in een toestand van afhankelijkheid houdt. Solidariteit eist dat men zich naast diegenen plaatst met wie men solidair is. Het gaat hier om een radicale houding. Wanneer de onderdrukten gekarakteriseerd worden met de woorden dat ze aan het bewustzijn van de *heren* onderworpen zijn, zoals Hegel vaststelt,[5] dan betekent echte solidariteit met de onderdrukten aan hun zijde strijden om die objectieve werkelijkheid te veranderen, die hen tot zulke 'wezens voor een ander' heeft gemaakt. De onderdrukker is alleen solidair met de onderdrukten als hij de onderdrukten niet meer als een abstracte categorie beschouwt, maar hen in plaats daarvan als personen ziet die men onrechtvaardig behandeld, van hun medezeggenschap beroofd en om het loon van hun werk bedrogen heeft. Als hij zijn vrome, sentimentele en individualistische gestes staakt en een daad van liefde riskeert. Ware solidariteit wordt alleen in de volledigheid van deze liefdedaad gevonden, in de existentie en de praktijk ervan. Beweren dat mensen personen zijn en als personen vrij moeten zijn zonder dat men iets doet om dit te verwezenlijken, is een farce.
Omdat de tegenstelling onderdrukker-onderdrukte in een con-

crete situatie ontstaat, moet ook de oplossing van deze tegenstelling objectief verifieerbaar zijn. Daaruit volgt de radicale eis, zowel voor de mens die in zichzelf de onderdrukker ontdekt als voor de onderdrukten, dat de concrete situatie die de oorzaak van de onderdrukking is, moet worden veranderd.
Deze radicale eis tot objectieve verandering van de werkelijkheid, tot bestrijding van de subjectivistische immobiliteit (die de erkenning onderdrukt te worden zou vervormen in een geduldig wachten tot de onderdrukking vanzelf wel verdwijnt,) betekent niet, dat de rol van de subjectiviteit in de strijd om verandering van de structuren verwaarloosd wordt. Integendeel, zonder subjectiviteit geen objectiviteit. Het een kan niet bestaan zonder het ander. De objectiviteit loskoppelen van de subjectiviteit, de subjectiviteit ontkennen bij een analyse van de werkelijkheid of bij een handelen aan de werkelijkheid, zou objectivisme zijn. Aan de andere kant zou ontkenning van de objectiviteit bij analyse of actie resulteren in een subjectivisme, dat tot een solipsistische houding leidt en de actie zelf ontkent door de objectieve werkelijkheid te ontkennen. Hier wordt noch objectivisme, zelfs geen psychologisme voorgesteld, maar veeleer subjectiviteit en objectiviteit in een voortdurend dialectisch verband.
De betekenis van de subjectiviteit in het proces van wereldverandering en historie ontkennen, is naïef en simplistisch. Het is het stellen van een onmogelijkheid: een wereld zonder mensen. Deze objectivistische instelling is even simplistisch als die van het subjectivisme, dat mensen zonder wereld vooronderstelt. Wereld en mens existeren niet zonder elkaar, ze existeren alleen in voortdurende wisselwerking. Marx aanvaardt een dergelijke dichotomie niet, en dat doet geen enkele kritisch-realistische denker. Wat Marx bekritiseerde en wetenschappelijk ontzenuwde, was niet de subjectiviteit, maar het subjectivisme en het psychologisme. Zoals de objectieve sociale werkelijkheid er niet maar toevallig is, maar als produkt van het menselijk handelen, zo wordt ze ook niet toevallig veranderd. Daar waar mensen een sociale werkelijkheid scheppen (die door de 'inversie van de praktijk' op hen terugvalt en hen conditioneert, is de verandering van deze werkelijkheid een historische taak, een taak voor mensen.
Een werkelijkheid die tot onderdrukking leidt, resulteert in de tegenstelling van mensen als onderdrukkers en onderdrukten.

De laatsten, wier taak het is om samen met hen die ware solidariteit aan de dag te leggen, voor hun bevrijding te vechten, moeten zich door de praktijk van deze strijd de onderdrukking kritisch bewust worden. Een van de moeilijkste hindernissen op de weg naar de bevrijding is dat de werkelijkheid van de onderdrukking diegenen verslindt, die erin leven, en zo werkt, dat het bewustzijn van de mensen erdoor overspoeld wordt.[6] Functioneel gezien werkt onderdrukking domesticerend. Wil men daaraan niet langer ten prooi vallen, dan moet men zich oprichten en zich ertegen keren. Dit kan alleen geschieden met behulp van de praktijk: door over de wereld na te denken en aan haar te werken, teneinde haar te veranderen.

'Men moet de werkelijke druk nog drukkender maken, door het bewustzijn van de druk eraan toe te voegen; de smaad nog smadelijker, door hem openbaar te maken.'[7]

'Werkelijke druk nog drukkender' te maken, 'door het bewustzijn van de druk eraan toe te voegen' is in overeenstemming met de dialectische relatie tussen het subjectieve en het objectieve. Echte praktijk is alleen in deze samenhang mogelijk, en zonder deze samenhang is het onmogelijk de tegenstelling onderdrukker-onderdrukte weg te nemen. Om dit doel te bereiken, moeten de onderdrukten zich kritisch opstellen ten opzichte van de werkelijkheid, ze moeten die werkelijkheid tegelijkertijd objectiveren en aan haar werken. Alleen het waarnemen van de werkelijkheid, niet gevolgd door deze kritische ingreep, zal niet tot een verandering van de objectieve werkelijkheid voeren - juist omdat het geen echte waarneming betreft. Dit is het geval, als men door zuiver subjectivistische waarneming de objectieve werkelijkheid uit het oog verliest en een vals surrogaat schept.

Een andere vorm van verkeerd begrip komt voor, wanneer het individuele of klasse-belang van de persoon in kwestie door een verandering van de objectieve werkelijkheid bedreigd zou worden. In eerste instantie is er geen kritische interventie in de werkelijkheid omdat die werkelijkheid fictief is; vervolgens komt het daar niet toe, omdat een ingreep in strijd zou zijn met de klassebelangen van de betrokken persoon. In het laatste geval heeft de betrokkene de neiging 'neurotisch' te reageren. Een feit is gesteld, maar zowel het feit als datgene wat eruit volgt, kan nadelig voor hem zijn. Zo ontstaat de

noodzaak om het feit weliswaar niet direct te ontkennen, maar het 'anders te zien'. Deze rationalisering als afweermechanisme is tenslotte niets anders dan subjectivisme. Een feit, dat wel niet ontkend, maar waarvan de waarheid gerationaliseerd wordt, verliest zijn basis van objectiviteit. Het is niet langer concreet en wordt tot mythe die slechts dient om de klasse van de betrokkene te verdedigen.
Dit is een van de redenen dat er verbodsbepalingen en moeilijkheden (die in hoofdstuk IV uitvoerig aan de orde zullen komen) uitgevonden worden, om te voorkomen dat mensen kritisch in de werkelijkheid ingrijpen. De onderdrukker weet heel goed dat deze ingreep niet in zijn belang zou zijn. Daarentegen is het wel in zijn belang dat de mensen in een toestand van overspoeld-zijn verder leven, machteloos tegenover een onderdrukkende werkelijkheid. In dit verband is de waarschuwing van Lukács aan de revolutionaire partij van belang. *'... ze moet, volgens Marx, aan de massa de eigen acties verklaren, om op die manier niet alleen de continuïteit van de revolutionaire ervaringen van het proletariaat te bewaren, maar ook de verdere ontwikkeling van deze ervaringen bewust en actief te bevorderen.'*[8]
Door deze noodzaak te beklemtonen, stelt Lukács ongetwijfeld het probleem van de kritische ingreep ter discussie. Aan de massa de eigen acties 'verklaren' betekent begrip voor deze acties wekken en ze duidelijk maken, zowel wat betreft hun verhouding tot de objectieve feiten, waardoor ze ontstaan zijn, als ook met het oog op hun doelstellingen. Hoe meer de mensen deze uitdagende werkelijkheid die het onderwerp van hun veranderende actie moet zijn, onthullen, des te meer dringen ze deze werkelijkheid kritisch binnen. Op die manier 'bevorderen ze bewust en actief de verdere ontwikkeling van hun ervaringen'. Menselijke actie zou niet mogelijk zijn, wanneer er geen objectieve werkelijkheid was, geen wereld die de mens als zijn 'niet-ik' uitdaagt. Er zou evenmin actie plaatsvinden, als de mens niet een 'ontwerp' was, als hij niet in staat was zichzelf te transcenderen, zijn werkelijkheid te begrijpen, haar te veranderen.
Voor het dialectisch denken zijn wereld en actie nauw op elkaar aangewezen. Maar actie is alleen dan menselijk, wanneer ze niet alleen uit bezigheid, maar ook uit overleg bestaat, d.w.z. wanneer er samenhang is met reflectie. Reflectie, van

wezenlijk belang voor actie, ligt besloten in Lukács' eis 'aan de massa haar eigen acties te verklaren', evenals het doel dat hij aan dit 'verklaren' vastkoppelt: het doel, 'de verdere ontwikkeling van deze ervaringen bewust en actief te bevorderen.' Wij echter stellen niet als eis de mensen hun actie te verklaren; wij willen de dialoog met de mensen over hun actie. In ieder geval verandert de werkelijkheid niet vanzelf,[9] en de plicht die Lukács de revolutionaire partij oplegt, 'aan de massa haar eigen actie te verklaren', komt overeen met onze bewering, dat een kritische ingreep van de mens in de werkelijkheid door middel van de praktijk noodzakelijk is. De pedagogie van de onderdrukten, waarbij het om een pedagogie van mensen gaat die de strijd om hun bevrijding hebben aangebonden, heeft hier haar wortels. Zij die zichzelf als onderdrukten herkennen of zichzelf als zodanig beginnen te zien, moeten deze pedagogie tot ontwikkeling brengen. Een pedagogie, die in de ware zin van het woord bevrijdend is, kan zich niet van de onderdrukten distantiëren door hen als ongelukkigen te behandelen en van de kant van de onderdrukkers modellen ter navolging te leveren. In de strijd om hun verlossing moeten de onderdrukten hun eigen voorbeeld zijn.
De pedagogie der onderdrukten, bezield van echte, humanistische (niet humanitaire) generositeit, biedt zich aan als een pedagogie van de mens. Wanneer een pedagogie uitgaat van de egoïstische belangen van de onderdrukker (een egoïsme dat in de valse edelmoedigheid van het paternalisme is gehuld) en van de onderdrukten objecten van haar humanitarisme maakt, houdt ze op haar beurt de onderdrukking in stand en belichaamt die. Ze is dan een instrument van dehumanisering. Om die reden kan de pedagogie der onderdrukten niet door de onderdrukkers beoefend worden. Het zou een contradictio in terminis zijn, als de onderdrukkers een bevrijdende ontwikkeling niet alleen verdedigden, maar zelfs in praktijk brachten.
Als echter voor de verwerkelijking van een bevrijdende ontwikkeling politieke macht vereist is en de onderdrukten die niet bezitten, hoe moet de pedagogie der onderdrukten dan zonder een revolutie doorgevoerd worden? Dat is een vraag van het allergrootste belang, waarop we in het laatste hoofdstuk althans een voorlopig antwoord hopen te geven. Een aspect van dit antwoord is reeds te zien in het verschil tussen

systematische ontwikkeling, waar alleen door politieke macht verandering in kan worden gebracht, en ontwikkelingsprojecten, die samen met de onderdrukten in het proces van de bundeling van hun krachten tot stand komen.

In de pedagogie der onderdrukten, voor zover ze een humanistische en bevrijdende pedagogie is, worden duidelijk twee stadia onderscheiden. In het eerste onthullen de onderdrukten de wereld van de onderdrukking en wijden zich aan haar verandering door de praktijk. In het tweede, waarin de werkelijkheid van de onderdrukking al veranderd is, is deze pedagogie niet langer een pedagogie der onderdrukten; ze wordt tot een pedagogie van alle mensen in het proces van permanente bevrijding. In beide stadia van dit proces gaat het erom, dat de cultuur van de overheersing met behulp van ingrijpende actie cultureel geconfronteerd wordt.[10] In het eerste stadium komt deze confrontatie tot stand door een verandering in de manier waarop de onderdrukten de wereld der onderdrukking zien. In het tweede vindt de confrontatie plaats, doordat de mythen uitgebannen worden die in de oude orde geschapen werden en levensvatbaarheid kregen en die de nieuwe orde, die vanuit de revolutionaire verandering ontstaat, als spoken achtervolgen.

De pedagogie van het eerste stadium moet zich met het probleem van het bewustzijn van onderdrukte en van onderdrukker bezighouden, met het probleem van de mensen die onderdrukken en van mensen die onderdrukt worden. Daarbij is gedragslijn, wereldbeschouwing en ethiek van belang, terwijl de gespletenheid van de onderdrukten een apart probleem vormt. De onderdrukten zijn tegenstrijdige, dualistische wezens, gevormd door een concrete situatie van onderdrukking en geweld waarin ze leven.

Iedere situatie, waarbij 'A' objectief 'B' uitbuit of hem belet zichzelf bewust te worden als verantwoordelijke persoon, is een situatie van onderdrukking. Een dergelijke situatie brengt op zichzelf al geweld voort, ook wanneer ze door schijnbare edelmoedigheid verzacht wordt, omdat ze de ontologische en historische roeping van de mens: vollediger mens te worden, in de weg staat. Door het scheppen van een verhouding onderdrukker-onderdrukte begint het geweld reeds. Nog nimmer is in de geschiedenis geweld van de onderdrukten uitgegaan. Hoe zouden zij de initiatiefnemers van geweld kunnen zijn,

daar ze er immers zelf het produkt van zijn? Hoe zouden zij de dragers kunnen zijn van iets, aan welks objectieve invoering zij hun bestaan als onderdrukte hebben te danken? Er zouden geen onderdrukten zijn, als er eerst niet een situatie van geweld was geweest, waarop hun onderwerping gegrondvest werd.

Geweld gaat uit van hen die onderdrukken, die uitbuiten, die nalaten anderen als personen te erkennen - maar niet van hen die onderdrukt, uitgebuit en niet erkend worden. Het zijn niet de onbeminden die de antipathie veroorzaken, maar zij die niet kunnen liefhebben, omdat ze alleen van zichzelf houden. Het zijn niet de hulpelozen, de aan terreur onderworpenen, die terreur stichten, maar de gewelddadigen, die met behulp van hun macht de concrete situatie scheppen, die de 'door het leven verstoten mens' verwekt. Het zijn niet de getiranniseerden die het despotisme doen ontstaan, maar de tirannen. Het zijn niet de verachten die de haat doen ontkiemen maar, zij die verachten. Het zijn niet degenen aan wie de menselijkheid ontzegd wordt, die de mens afwijzen, maar degenen die deze menselijkheid ontkennen (en daarmee hun eigen menselijkheid evenzeer te niet doen). Geweld wordt niet gebruikt door hen die onder de overmacht van de sterken zwak geworden zijn, maar door de sterken die hen tot zwakken gemaakt hebben.

Voor de onderdrukkers zijn het natuurlijk altijd de onderdrukten die kwaadaardig, gewelddadig, barbaars, arglistig en op strijd belust zijn, wanneer ze op het geweld van de onderdrukkers reageren. De onderdrukkers spreken overigens nooit over 'de onderdrukten', maar - al naar gelang het om landgenoten gaat of niet - van 'die lui daar' of van de 'blinde en afgunstige massa' of 'de wilden' of 'de inboorlingen' of 'de oproerkraaiers'.

En toch is er, hoe paradoxaal het ook moge klinken, juist in het antwoord van de onderdrukten op het geweld van hun onderdrukkers een gebaar van liefde te ontdekken. Bewust of onbewust kan de daad van rebellie van de onderdrukten (een daad die altijd of bijna even gewelddadig is als het oorspronkelijke geweld van de onderdrukker) liefde wekken. Terwijl het geweld van de onderdrukkers de onderdrukten belet volledig mens te zijn, ligt het antwoord van de laatsten op dit geweld besloten in de wens, het recht op mens-zijn te ver-

wezenlijken. Doordat de onderdrukkers anderen dehumaniseren en hun rechten schenden, worden zij zelf niet minder gedehumaniseerd. In hun strijd om mens te zijn, om een einde te maken aan de macht van de onderdrukker tot heersen en onderdrukken, herstellen de onderdrukten de humaniteit van de onderdrukker weer, die zij in de praktijk van de onderdrukking hebben verloren.

Zo kunnen dus alleen de onderdrukten door hun eigen bevrijding ook hun onderdrukkers bevrijden. De laatsten kunnen, als onderdrukkende klasse, noch anderen, noch zichzelf bevrijden. Daarom is het van zoveel belang, dat de onderdrukten de strijd om de opheffing van de tegenstelling waarin zij gevangen zitten, voeren. Deze tegenstelling zal opgeheven worden door het verschijnen van de nieuwe mens, die noch de onderdrukker noch de onderdrukte is, maar de mens in het proces van de bevrijding. Wanneer het doel van de onderdrukten is, volledig mens te worden, zullen zij hun doel niet bereiken door de elementen waaruit de tegenstelling bestaat, alleen maar om te keren of de polen eenvoudigweg te verwisselen.

Dat kan misschien een vereenvoudiging schijnen, maar is het niet. Het opheffen van de tegenstelling 'onderdrukker-onderdrukte' betekent inderdaad het verdwijnen van de onderdrukkers als klasse. De beperkingen echter, die de voorheen onderdrukten hun onderdrukkers opleggen, opdat de laatsten hun vroegere positie niet meer kunnen terugkrijgen, veroorzaken geen *onderdrukking*. Alleen daar is sprake van onderdrukking, waar mensen gehinderd worden om meer volledig mens te zijn. Dientengevolge betekenen deze noodzakelijke beperkingen op zich niet, dat zij die gisteren onderdrukt werden, de onderdrukkers van nu geworden zijn. Handelingen die een herstel van het regime van onderdrukking verhinderen, kunnen nooit vergeleken worden met die welke het schiepen en in stand hielden. Ze kunnen ook niet vergeleken worden met die, waardoor een paar mensen de meerderheid het recht om mens te zijn ontzeggen.

Op hetzelfde ogenblik echter, dat het nieuwe regime verhardt tot een heersende bureaucratie,[11] gaat de humanistische dimensie van de strijd verloren: dan kan men niet langer van bevrijding spreken. Daarom blijven wij erbij, dat de werkelijke oplossing van de tegenstelling 'onderdrukker-onderdrukte' niet is

gelegen in een eenvoudige ommekeer van de posities - daarin dat de ene pool naar de andere wordt verschoven. Het biedt ook geen oplossing, de vroegere onderdrukkers te vervangen door nieuwe, die op hun beurt de onderdrukten onder het juk brengen - alles in naam van hun bevrijding.
Maar ook wanneer de tegenstelling op een reële manier is opgelost, namelijk door een nieuwe situatie die door de bevrijde arbeiders wordt geschapen, voelen de vroegere onderdrukkers zich niet bevrijd. Ze krijgen integendeel het gevoel dat zij onderdrukt worden. Doordat zij gewend zijn anderen te onderdrukken, komt iedere situatie die anders is dan die waarin zij tevoren verkeerden, hun als onderdrukking voor. Vroeger konden ze eten, zich kleden, schoenen dragen, reizen en Beethoven beluisteren - terwijl miljoenen anderen niet konden eten, geen kleding of schoeisel hadden, noch studeren, noch reizen, laat staan Beethoven konden beluisteren. Iedere beperking op deze levenswijze in naam van het recht voor allen komt de vroegere onderdrukkers als een diepe inbreuk op hun individuele rechten voor - ofschoon zij op geen enkele manier respect hebben getoond tegenover de miljoenen die leden en door honger, verdriet, zorg en vertwijfeling stierven. Voor de onderdrukkers heeft het begrip 'menselijk wezen' alleen betrekking op henzelf. Andere mensen zijn 'dingen'. Voor de onderdrukkers bestaat er maar één recht: hun recht om in vrede te leven tegenover het recht van de onderdrukten - waar vaak niet eens rekening mee wordt gehouden, dat hoogstens toegestaan wordt -: te overleven. De concessies doen ze alleen, omdat de existentie van de onderdrukten voor hun eigen existentie noodzakelijk is.
Deze houding, deze manier om de wereld en de mensen te zien (die er wel toe móet leiden dat de onderdrukkers tegenstand bieden bij het stichten van een nieuw regime) kan alleen verklaard worden uit het feit dat zij gewend zijn de heersende klasse te zijn. Is de situatie van terreur en onderdrukking eenmaal geschapen, dan voert ze voor allen die erin gevangen zitten, tot een wijdverbreid levens- en gedragspatroon, - in gelijke mate voor de onderdrukkers en de onderdrukten. Beiden worden onder deze situatie bedolven en beiden dragen de kentekenen van onderdrukking. Een analyse van bestaande situaties van onderdrukking bewijst dat het begin ervan een daad van geweld was, voltrokken door hen die macht hebben.

Deze macht wordt als proces van generatie op generatie van onderdrukkers voortgeplant, die haar erven en in het klimaat ervan opgroeien. Dit klimaat schept in de onderdrukker een sterk bezitters-bewustzijn - hij bezit de wereld en de mensen. Los van het directe, concrete en materiële bezit van wereld en mensen, zou het bewustzijn van de onderdrukker zichzelf niet kunnen begrijpen - het zou niet eens kunnen bestaan. Fromm heeft over dit bewustzijn gezegd, dat het zonder dit bezit 'het contact met de wereld zou verliezen'. Het bewustzijn van de onderdrukker is geneigd alles om zich heen in een object van zijn macht te veranderen. De aarde, eigendom, produktie, de schepping van de mens, de mensen zelf, tijd - dat alles wordt gereduceerd tot de status van objecten die hem ter beschikking staan.
Door hun grenzeloze hartstocht om te bezitten krijgen de onderdrukkers de overtuiging, dat het hun mogelijk is alles te veranderen in objecten waaraan zij hun macht kunnen demonstreren. Daaruit vloeit hun strikt materialistisch concept van existentie voort. Alles wordt aan geld afgemeten en profijt is het allereerste doel. Voor de onderdrukkers is het enige wat waarde heeft, meer te hebben - steeds meer, zelfs als dat betekent dat de onderdrukten weinig of helemaal niets hebben. Voor hen is *zijn* gelijk aan *hebben*, en *zijn* betekent voor hen, de bezittende klasse te zijn, de klasse van hen die *hebben*.
Als vruchtgebruikers van een situatie van onderdrukking kunnen de onderdrukkers zich niet voorstellen dat, wanneer *hebben* een voorwaarde voor het *zijn* is, dit dan een noodzakelijke voorwaarde voor alle mensen is. Daarom is hun grootmoedigheid vals. Menselijkheid is een 'ding' dat ze als exclusief recht bezitten, als geërfd eigendom. Voor het bewustzijn van de onderdrukker is de humanisering van de 'anderen', van het gewone volk, niet gelijk aan het verkrijgen van menselijkheid, maar aan subversie.
De onderdrukkers begrijpen niet dat hun monopolie van het *meer hebben* een voorrecht is dat anderen en henzelf dehumaniseert. Ze zijn niet in staat in te zien dat zij bij de egoïstische jacht om als bezittende klasse te *hebben*, in hun eigen bezittingen stikken en niet langer *zijn*. Ze *hebben* alleen nog. Voor hen is *meer hebben* een onvervreemdbaar recht, een recht dat zij door hun 'inspanning' verkregen hebben, door hun 'moed om risico's te lopen'. Wanneer anderen niet meer heb-

ben, komt dit omdat ze incompetent en lui zijn. Het ergste is hun ongerechtvaardigde ondankbaarheid tegenover de 'edelmoedige gesten' van de heersende klasse. Juist omdat ze 'ondankbaar' en 'afgunstig' zijn, worden de onderdrukten tot potentiële vijanden, waar men voor moet oppassen.
Het is niet anders mogelijk. Wanneer de humanisering van de onderdrukten al subversie betekent, geldt dit evenzeer voor hun vrijheid. Daarom moet er controle blijven. Hoe meer de onderdrukkers de onderdrukten echter controleren, des te meer veranderen ze hen in onmiskenbare 'dingen' zonder ziel. Deze tendens van het bewustzijn van de onderdrukkers echter, om alles en iedereen die zij ontmoeten te 'ontzielen' in hun ijver om te bezitten, correspondeert zonder twijfel met een tendens tot sadisme.
'Het genoegen in volledige beheersing van een andere persoon (of van een anders bezield schepsel) vormt het diepste wezen van de neiging tot sadisme. Anders gezegd, het doel van het sadisme is een mens in een ding te veranderen, iets dat bezield is in een wezen zonder ziel, omdat elk levend wezen door volkomen en absolute controle een beslissende kwaliteit van het leven verliest - de vrijheid.'[12]
Sadistische liefde is een perverse liefde - ze is liefde tot de dood en niet tot het leven. Daarom is het sadisme een karakteristiek van het onderdrukkers-bewustzijn en van zijn necrofiele wereldbeschouwing. Bij zijn poging om wille van de macht de neiging tot zoeken, de onrust en creatieve kracht die het leven kenmerken, te onderdrukken, doodt het bewustzijn van de onderdrukker alle leven. Steeds meer maken de onderdrukkers gebruik van wetenschap en technologie als ongetwijfeld machtige instrumenten voor hun doel: het in stand houden van de oppressieve orde door manipulatie en repressie.[13] De onderdrukten hebben als objecten, als 'dingen' geen ander doel dan dat hetwelk hun onderdrukkers hun voorschrijven.
Wanneer wij de tot nu toe beschreven samenhang vooropstellen, komt een probleem naar voren dat ongetwijfeld uiterst belangrijk is; het feit dat personen die tot de onderdrukkende klasse behoren, zich bij de onderdrukten aansluiten in hun strijd om bevrijding en zo dus van de ene pool van de tegenstelling naar de andere verhuizen. Ze spelen een fundamentele rol en die hebben ze in de gehele geschiedenis van deze strijd gespeeld. Maar hoewel ze niet langer uitbuiters of afzijdige

toeschouwers of eenvoudigweg de erfgenamen van de uitbuiting zijn, brengen ze bijna altijd de kenmerken van hun afkomst met zich mee: hun vooroordelen en hun waanideeën, samen met het gebrek aan vertrouwen in de mogelijkheden van het volk om te kunnen denken, te willen en tot kennis en inzicht te komen. Daarom lopen deze 'aangepasten' aan de zaak van het volk voortdurend gevaar, in een soort edelmoedigheid te vervallen, die net zo uit den boze is als die van de onderdrukkers. De generositeit van de onderdrukkers wordt gevoed door een onrechtvaardige orde, die in stand moet worden gehouden om deze edelmoedigheid te rechtvaardigen. Aan de andere kant willen onze convertieten deze onrechtvaardige orde werkelijk veranderen. Maar door hun afkomst menen zij, dat zij degenen zijn die deze verandering ten uitvoer moeten brengen. Ze praten over het volk, maar ze stellen er geen vertrouwen in. En juist het vertrouwen in het volk is een eerste en onherroepelijke vereiste voor een revolutionaire ommekeer. Een echte humanist herkent men eerder aan het vertrouwen dat hij in het volk heeft, dat hem aan hun strijd laat deelnemen, dan aan duizend daden voor dat volk zónder dit vertrouwen.

Zij die zich werkelijk aan de zaak van het volk willen wijden, moeten hun eigen houding en motieven voortdurend onderzoeken. Deze bekering is zo radicaal, dat een dualistische gedragslijn niet kan worden toegestaan. Wanneer men zich tot deze houding bereid verklaart, maar zichzelf tegelijkertijd als de drager van de revolutionaire wijsheid beschouwt - die men dan aan het volk moet geven (of opdringen) -, zou dit alleen betekenen dat men rustig op de oude voet verder ging. De mens die verkondigt dat hij de zaak der bevrijding is toegedaan, maar die niet in staat is samen met het volk - dat hij ook verder als volstrekt onwetend blijft beschouwen - een *gemeenschap* te vormen, houdt zichzelf ernstig voor de gek. De convertiet die voor de zaak van het volk kiest, maar bij elke stap die het doet, bij elke twijfel die het uit, bij ieder voorstel dat het doet, onrustig wordt en tracht het zijn 'status' op te dringen, blijft in een toestand van heimwee naar zijn afkomst verkeren.

Kiezen voor de zaak van het volk vereist een ingrijpende wedergeboorte. Wie zich ertoe bekeert, moet zich een nieuwe vorm van existentie eigen maken, hij kan niet meer blijven

die hij was. Alleen in de kameraadschap met de onderdrukten kunnen de convertieten hun eigen manier van leven en hun gedrag begrijpen, dat soms de structuur van overheersing weerspiegelt. Een karakteristiek is het reeds genoemde existentiële dualisme van de onderdrukten, die tegelijkertijd zowel zichzelf als de onderdrukker zijn wiens beeld zij zich hebben eigen gemaakt. Zo komt het dat ze tot op het ogenblik, dat ze hun onderdrukker en tegelijk hun eigen bewustzijn concreet 'herkennen', bijna altijd een fatalistische instelling ten opzichte van hun situatie hebben.

'De landarbeider begint de moed te krijgen om zijn afhankelijkheid te overwinnen, wanneer hij inziet dat hij afhankelijk is. Voordien is hij het met de baas eens en zegt: 'Wat kan ik doen? Ik ben maar een landarbeider.'[14]

Bij een oppervlakkige analyse wordt dit fatalisme vaak als volgzaamheid geïnterpreteerd, die tot het nationale karakter zou behoren. Fatalisme in het kleed der volgzaamheid is echter de vrucht van een historische en sociologische situatie en geenszins een wezenlijk kenmerk in het gedrag van een volk. Het stoelt bijna altijd op de macht van de voorzienigheid of het noodlot of het geluk - onontkoombare machten - of op een verkeerde godsvoorstelling. Onder invloed van magie en mythe zien de onderdrukten (vooral de landarbeiders, die bijna altijd door de natuur omgeven zijn[15]) hun lijden - gevolg van uitbuiting - als de wil van God, alsof God de schepper van deze 'georganiseerde desorganisatie' zou zijn. Daar ze ondergedompeld zijn in de werkelijkheid, kunnen de onderdrukten de 'orde' die de belangen van de onderdrukkers dient wier beeld zij zich eigen hebben gemaakt, niet duidelijk onderscheiden. Terwijl ze lijden onder de beperkingen die deze orde hen oplegt, leggen ze dikwijls een soort horizontale gewelddadigheid aan den dag en slaan om de geringste kleinigheid op hun kameraden in.

'De gekoloniseerde mens zal deze agressiviteit die hem werd ingeplant, het allereerst tegenover zijn eigen mensen in praktijk brengen. Dan bevechten de negers elkaar en politie en autoriteiten weten niet wat ze moeten doen, wanneer ze zich tegenover de verbijsterende golf van misdaad in Noord-Afrika zien geplaatst ... Terwijl de kolonist of de politieman het recht hebben de inboorlingen de lieve lange dag te slaan, te beledigen en op de knieën te laten kruipen, kan men tegelij-

kertijd meemaken, dat een inboorling bij de geringste vijandige of agressieve blik die een andere inboorling hem toewerpt, naar het mes grijpt. Het verdedigen van zijn personaliteit tegenover zijn broeder is het laatste houvast van de inboorling.'[16]

Misschien tonen zij door deze gedragswijze opnieuw hun dualiteit. Omdat de onderdrukker in hun onderdrukte kameraden leeft, vallen ze indirect ook de onderdrukker aan, wanneer ze hun kameraden aanvallen.

Aan de andere kant voelen de onderdrukten zich op een bepaald punt van hun existentiële ervaring onweerstaanbaar tot de onderdrukker en zijn levenswijze aangetrokken. Het verlangen om deze levenswijze deelachtig te worden, wordt oppermachtig. In hun vervreemding willen de onderdrukten tot elke prijs op de onderdrukker lijken; ze zouden hem willen imiteren, ze zouden hem willen nadoen. Dit fenomeen doet zich voornamelijk voor bij de mensen van de onderdrukte middenklasse, die ernaar verlangen gelijk te zijn aan de 'boven alles uitstekende' mensen van de hoogste klasse. Albert Memmi gaat in een uitstekende analyse van de 'gekoloniseerde mentaliteit' in op de verachting die hij tegenover de kolonist gevoelde en die met een 'hartstochtelijke' aantrekkingskracht vermengd was.

'Hoe is het mogelijk dat de kolonist voor zijn arbeiders kan zorgen terwijl hij periodiek een troep gekoloniseerden neerknalt? Hoe is het mogelijk dat de gekoloniseerde zichzelf zo gruwelijk verloochent en toch zulke overdreven eisen stelt? Hoe is het mogelijk dat hij de kolonisten haat en hen toch tegelijkertijd zo hevig bewondert? (Ook ikzelf ondervond deze bewondering tegen wil en dank.)'[17]

Zelfvernedering is een ander kenmerk van de onderdrukten, en die is een gevolg van het feit, dat ze zich de mening die de onderdrukkers over hen hebben, hebben eigen gemaakt. Ze horen zo dikwijls dat ze tot niets nut zijn, niets weten en niet in staat zijn iets te leren - dat ze ziek, lui en niet produktief zijn -, dat ze tenslotte van hun eigen onbekwaamheid overtuigd raken.

'De landarbeider voelt zich de mindere van de baas, omdat de baas de enige schijnt te zijn die de dingen kent en weet hoe men de zaken moet aanpakken.'[18]

Ze noemen zichzelf onwetend en zeggen: 'de professor' is de

enige die iets weet en naar wie je luisteren moet. De criteria voor weten, die men hun heeft ingeprent, zijn de gebruikelijke. Een landarbeider die deelnam aan een culturele kring[19], vroeg: 'Waarom geef je niet eerst uitleg bij de platen? Dan zou het veel vlugger gaan en we zouden ons niet zo behoeven in te spannen om alles te begrijpen.'
Het dringt bijna nooit tot hen door, dat ook zij de 'dingen kennen', die ze in hun relatie met de wereld en met andere mensen geleerd hebben. Wanneer men echter rekening houdt met de omstandigheden die hun gespletenheid veroorzaakt hebben, is het niet meer dan natuurlijk dat ze zichzelf tot niets in staat achten.
Het gebeurt niet zelden, dat landarbeiders bij ontwikkelingsprojecten een levendige discussie over een generatief thema, een basis-ervaring beginnen, om er plotseling mee op te houden en tegen de leraar te zeggen: 'Neem ons niet kwalijk. Eigenlijk moeten wij onze mond houden en u laten praten. U bent degene die kennis bezit; wij weten niets.' Dikwijls blijven ze erbij, dat er tussen hen en de dieren geen verschil bestaat. En als ze al toegeven dat er een onderscheid is, dan is dat altijd nog in het voordeel van de dieren: 'Zij zijn vrijer dan wij.'
Men staat echter versteld als men ziet, hoe er in deze zelfvernedering verandering komt bij de allereerste wijzigingen in de situatie van onderdrukking. Zo hoorde ik hoe een voorman van de landarbeiders in een -*asentamento*[20]-kring zei: 'Ze hebben altijd gezegd dat we onproduktief zijn, omdat we lui en drankzuchtig zouden zijn. Niets dan leugens. Nu worden we als mens gerespecteerd en dus zullen we iedereen laten zien dat we nooit zuiplappen of luie bliksems zijn geweest. We werden uitgebuit!'
Zolang hun persoonlijkheid nog gespleten is, aarzelen de onderdrukten om tegenstand te bieden en missen ze iedere vorm van zelfvertrouwen. Ze hebben een verward magisch geloof in de onkwetsbaarheid en macht van de onderdrukker.[21] De magische kracht van de macht van de landeigenaar beheerst vooral het platteland. Een van mijn vrienden, een socioloog, deed een verhaal over een groep gewapende landarbeiders in een Latijns-Amerikaans land, die kort tevoren een landgoed had bezet. Om tactische redenen was men van plan de landeigenaar als gijzelaar vast te houden. Maar geen enkele arbei-

der durfde hem te bewaken. Alleen zijn aanwezigheid al boezemde hun angst in. Het is ook mogelijk dat de opstand tegen de baas schuldgevoelens wekte. In werkelijkheid was de baas 'binnen in hen'.

De onderdrukten moeten voorbeelden van de kwetsbaarheid van de onderdrukker zien, opdat zich langzamerhand een tegenovergestelde overtuiging in hen kan vestigen. Zolang dat niet het geval is, zullen ze halfslachtig, bang en bij voorbaat verslagen zijn.[22] Zolang de onderdrukten zich de oorzaken van de verhoudingen waarin zij leven niet bewust zijn, 'accepteren' ze fatalistisch het feit dat ze uitgebuit worden. Daarenboven zijn ze geneigd passief en vervreemd te reageren, wanneer ze met de noodzaak geconfronteerd worden om voor hun vrijheid en zelfbeschikkingsrecht te strijden. Heel langzaam gaan zij vormen van revolutionaire actie uitproberen. Wil men zich voor de bevrijding inzetten, dan mag men noch deze passiviteit uit het oog verliezen, noch het ogenblik van ontwaken over het hoofd zien.

Het hangt samen met de onechte manier waarop ze de wereld en zichzelf zien, dat de onderdrukten zich als 'dingen' voelen die de onderdrukker toebehoren. Voor de laatste is *zijn* gelijk aan *hebben,* en dit altijd ten koste van diegenen die niets bezitten. Voor de onderdrukten komt op een bepaald punt van hun existentiële ervaring *zijn* niet overeen met op de onderdrukker te gelijken, maar *onder hem,* van hem afhankelijk te zijn. Daarom zijn de onderdrukten emotioneel afhankelijk.

'De landarbeider is een afhankelijk wezen. Hij kan niet zeggen wat hij wil. Voordat hij zijn afhankelijkheid ontdekt, lijdt hij. Hij laat zich thuis gaan; daar schreeuwt hij tegen zijn kinderen, slaat ze en maakt ze wanhopig. Hij beklaagt zich over zijn vrouw en vindt dat alles verschrikkelijk is. Tegenover de baas houdt hij zich in, omdat hij in de veronderstelling verkeert, dat de baas een wezen van hoger orde is. Vaak zoekt de landarbeider een uitweg uit zijn zorgen door zich te bedrinken.'[23]

Deze volstrekte emotionele afhankelijkheid kan de onderdrukten brengen tot wat Fromm de necrofiele houding noemt: tot vernietiging van het leven - het eigen leven of dat van onderdrukte vrienden.

Pas wanneer de onderdrukten de onderdrukker ontdekken en in de georganiseerde strijd om hun bevrijding opgenomen wor-

den, beginnen ze in zichzelf te geloven. Dit kan niet een uitsluitend intellectuele ontdekking zijn, maar het moet gepaard gaan met actie. Aan de andere kant kan het ook niet tot louter activisme beperkt blijven, maar moet ernstig doordacht zijn; alleen dan kan men van praktijk spreken.
In alle stadia van hun strijd om bevrijding moet met de onderdrukten een kritische en bevrijdende dialoog gevoerd worden die op actie is gericht.[24] De inhoud van de dialoog kan en moet aangepast worden al naar gelang van de historische voorwaarden en de mate waarin de onderdrukten de werkelijkheid begrijpen. Wanneer men echter de dialoog zou vervangen door monoloog, leuzen en communiqués, zou dit een poging betekenen om de onderdrukten met het instrumentarium van de knechting te bevrijden. Wie tracht de onderdrukten zonder dat zij bewust aan de daad van bevrijding deelnemen, te bevrijden, behandelt hen als voorwerpen die men uit een brandend gebouw moet redden. Dit zou betekenen dat men ze in een massa zou veranderen die men kan manipuleren.
In alle fasen van hun bevrijding moeten de onderdrukten zichzelf als mensen zien die werken aan de ontologische en historische roeping om meer volledig mens te worden. Reflectie en actie zijn noodzakelijk om te voorkomen dat datgene wat de menselijkheid inhoud geeft en haar historische verschijningsvormen van elkaar gescheiden worden.
Wanneer wij zo nadrukkelijk stellen, dat de onderdrukten zich met het overwegen van hun concrete situatie moeten bezighouden, betekent dat niet dat wij een leunstoel-revolutie proclameren.
Reflectie - echte reflectie - voert juist tot actie. Daarentegen vormt actie, wánneer de situatie dit ook vereist, alleen dan echte praktijk, als de consequenties ervan onderwerp van kritische reflectie worden. In deze zin is de praktijk het nieuwe raison d'être van de onderdrukten. De revolutie echter, die het historische ogenblik van dit raison d'être ontsluit, functioneert niet zonder dat haar geëngageerd bewustzijn er gelijktijdig aan deelneemt. Anders is actie louter activisme.
Om echter tot dit soort praktijk te komen is het noodzakelijk vertrouwen te stellen in de onderdrukten en hun vermogen hun verstand te gebruiken. Wie dit vertrouwen niet heeft, zal het niet gelukken de dialoog te beginnen, juister gezegd, hij zal hem afschaffen samen met reflectie en communicatie en

hij zal toevlucht nemen tot leuzen, communiqués, monologen en instructie. Oppervlakkige bekeringen tot de zaak van de bevrijding brengen dit gevaar met zich.
Politieke actie van de kant van de onderdrukten moet een pedagogische actie in de ware zin van het woord zijn en dus een actie samen *met* de onderdrukten. Wie zich voor de bevrijding inzet, mag geenszins de emotionele afhankelijkheid van de onderdrukten uitbuiten - een afhankelijkheid die de vrucht van de concrete situatie van de overheersing is die hen omgeeft en de oorzaak van hun onechte wereldbeschouwing. Wie van hun afhankelijkheid misbruik maakt door een nog grotere afhankelijkheid te scheppen, bedient zich van een tactiek van onderdrukking.
Bevrijdend handelen moet in deze afhankelijkheid een zwak punt herkennen en moet door reflectie en actie een poging doen om haar te veranderen in onafhankelijkheid. Toch kunnen zelfs de met de beste bedoelingen bezielde leiders deze onafhankelijkheid niet op een presenteerblaadje cadeau geven. De bevrijding van de onderdrukten is een bevrijding van mensen, niet van dingen. Dientengevolge kan zich weliswaar niemand op eigen kracht bevrijden, maar men wordt ook niet door anderen bevrijd. Bevrijding als menselijk fenomeen kan niet door half-menselijke wezens verworven worden. Iedere poging om mensen als half-menselijke wezens te behandelen, dehumaniseert ze. En waar mensen reeds gedehumaniseerd zijn op grond van de onderdrukking die zij ondergaan, mogen voor het proces van hun bevrijding niet de methoden van de dehumanisering gebruikt worden.
De juiste methode die revolutionaire leiding gebruikt om de taak van de bevrijding uit te voeren, is daarom *niet* gelegen in 'bevrijdingspropaganda'. De leiding kan ook niet zonder meer in de onderdrukten een geloof 'planten' en veronderstellen, dat zij daarmee hun vertrouwen gewonnen heeft. De enige methode is de dialoog. De overtuiging van de onderdrukten dat zij voor hun bevrijding moeten vechten, wordt hun niet door de revolutionaire leiding als geschenk aangeboden, maar ze is het resultaat van hun *conscientização*.
De revolutionaire leiders moeten voor ogen houden, dat zij hun eigen overtuiging over de noodzaak van de strijd (een onvoorwaardelijke dimensie van revolutionaire wijsheid) van niemand anders gekregen hebben - als die overtuiging echt is.

Die overtuiging kan niet ingepakt en verkocht worden, ze moet met behulp van een totaal van reflectie en actie verkregen worden. Alleen het eigen engagement van de leiders in de werkelijkheid heeft hen, binnen een historische situatie ertoe gebracht deze situatie te bekritiseren, en heeft in hen de wens doen ontstaan haar te veranderen.
Zo moeten ook de onderdrukten (die zelf de strijd niet zoeken tenzij ze overtuigd worden, en die, als ze zo'n verplichting niet aangaan, aan deze strijd de onmisbare voorwaarden onthouden) als subjecten en niet als objecten tot deze overtuiging komen. Bovendien moeten ze op kritische wijze in de situatie, waarin ze zich bevinden en waarvan ze de kentekenen dragen, ingrijpen. Dit wordt niet bereikt door propaganda. Waar de revolutionaire leiding onvoorwaardelijk overtuigd moet zijn van de strijd (zonder die noodzaak is strijd ondenkbaar en zonder die overtuiging zouden er geen leiders zijn) geldt dit ook voor de onderdrukten, tenzij men de verandering *voor* de onderdrukten en niet *met* hen tot stand wil brengen. Ik ben er absoluut van overtuigd, dat alleen verandering die op de laatste manier tot stand is gekomen, werkelijk waarde heeft.[25]
Deze uiteenzettingen hebben ten doel, het eminente pedagogische karakter van de revolutie te verdedigen. De revolutionaire leiders aller tijden, die nadrukkelijk naar voren hebben gebracht dat de onderdrukten de strijd om hun bevrijding zelf moeten voeren - wat een feit is dat voor zichzelf spreekt -, hebben daarmee stilzwijgend het pedagogische aspect van deze strijd erkend. Veel van deze leiders hebben echter tenslotte (misschien door een ingeboren en begrijpelijke afkeer van pedagogie) de 'ontwikkelingsmethoden' gebruikt die de onderdrukkers ook gebruikt hebben. Ze ontkennen de pedagogische actie in het bevrijdingsproces, maar maken gebruik van propaganda om te overtuigen.
Voor de onderdrukten is het wezenlijk om zich duidelijk voor ogen te stellen, dat zij, wanneer zij de strijd voor humanisering aangaan, vanaf dat ogenblik ook de volle verantwoordelijkheid voor die strijd aanvaarden. Zij moeten er zich van bewust zijn, dat zij niet alleen strijden om bevrijd te worden van honger, maar

'voor de vrijheid om te scheppen en te bouwen, zich te verbazen en te wagen. Voor een dergelijke vrijheid is het nodig,

dat het individu actief en verantwoordelijk is, geen slaaf en geen geolied radertje in de machine . . . Het is niet voldoende dat mensen geen slaven zijn; wanneer door de sociale omstandigheden het bestaan van automaten vereist wordt, is het resultaat niet liefde tot het leven, maar liefde tot de dood.'[26]
De onderdrukten, gevormd door een de dood verheerlijkend klimaat van onderdrukking, moeten via hun strijd de weg naar een humanisering vinden die er de nadruk op legt dat leven niet *alleen* tot doel heeft meer te eten te hebben (hoewel deze humanisering ook betekent dat men meer te eten heeft - dit aspect mag niet ontbreken). Die onderdrukten zijn juist ten onder gegaan, omdat hun situatie hen tot 'dingen' heeft gereduceerd. Om hun menselijkheid terug te winnen, moeten ze geen dingen meer zijn en moeten ze vechten als mensen. Dat is een radicale eis. Ze kunnen niet als objecten de strijd ingaan, om dan *later* mensen te worden.
De strijd begint ermee dat de mensen inzien dat men hen vernietigd heeft. Propaganda, management, manipulatie - louter wapens van de overheersing - kunnen geen instrumentarium van hun rehumanisering zijn. Het enige wat doel treft is een humaniserende pedagogie, waarin de revolutionaire leiding een voortdurende relatie in dialoogvorm met de onderdrukten aangaat. In een humaniserende pedagogie is de methode niet langer een instrument met behulp waarvan de leraren (in dit geval de revolutionaire leiding) de leerlingen (in dit geval de onderdrukten) kunnen manipuleren, want ze geeft uitdrukking aan het bewustzijn van de leerlingen zelf. *'De methode is in feite de uiterlijke vorm van het bewustzijn dat zich in handelingen manifesteert en de fundamentele eigen aard van het bewustzijn aanneemt - zijn intentionaliteit. Het wezen van het bewustzijn is zijn-met-de-wereld en deze houding is blijvend en onontkoombaar. Dientengevolge is bewustzijn in diepste wezen een "weg naar", iets los van het bewustzijn zelf, buiten zichzelf; iets wat het omgeeft en dat het met behulp van zijn vermogen tot het vormen van ideeën bereikt. Bewustzijn is dus per definitie een methode in de meest algemene zin van het woord.'*[27]
Daarom moet een revolutionaire leiding zich op *co-intentionele* vorming toeleggen. Leraar en leerling (leiding en volk), co-intentioneel tegenover de werkelijkheid, zijn beiden subjecten, niet alleen bij de taak die werkelijkheid te onthullen

en daardoor tot kritisch inzicht te komen, maar ook bij de taak dit inzicht opnieuw vorm te geven. Doordat ze door gemeenschappelijke reflectie en actie tot dit inzicht van de werkelijkheid komen, ontdekken ze dat zijzelf degenen zijn, die deze werkelijkheid voortdurend herscheppen. Op die manier wordt het deelnemen van de onderdrukten aan de strijd voor hun bevrijding tot wat het moet zijn: geen pseudo-participatie, maar een verplichtend engagement.

Een zorgvuldige analyse van de verhouding leerling-leraar op alle niveaus binnen en buiten de school toont duidelijk aan, dat deze in principe het karakter van *overdracht* heeft. Dit houdt in aan de ene kant een overdragend subject (de leraar), aan de andere kant geduldig luisterende objecten (de leerlingen). De inhoud van de overdracht, of het nu waarden of empirische dimensies van de werkelijkheid zijn, wordt bij dit proces gemakkelijk levenloos en versteend. Het ontwikkelingsproces lijdt onder de overdrachtziekte.
De leraar praat over de werkelijkheid, alsof deze statisch, afgepast en voorspelbaar is. Ofwel hij behandelt een onderwerp dat volstrekt vreemd is aan de existentiële ervaring van de leerlingen. Het is zijn taak hen 'te vullen' met de inhoud van zijn overdracht - met een inhoud los van de werkelijkheid, zonder verband met het grote geheel, waaruit deze is ontstaan en dat er betekenis aan zou kunnen geven. Woorden hebben hun ware identiteit verloren en zijn niet meer dan een holle, vreemde en vervreemde woordenvloed.
Vooral karakteristiek voor deze overdrachtopvoeding is de klank van woorden, niet hun transformerende kracht. 'Vier maal vier is zestien, de hoofdstad van Pará is Belém.' De leerling schrijft dergelijke frasen op, leert ze uit het hoofd en herhaalt ze, zonder te beseffen wat vier maal vier werkelijk betekent, en zonder dat het tot hem doordringt wat de werkelijke betekenis van 'hoofdstad' is in de zin: 'de hoofdstad van Pará is Belém', d.w.z. wat Belém voor Pará en wat Pará voor Brazilië betekent.
Overdracht (waarbij de leraar als donor fungeert) brengt de leerlingen ertoe de meegedeelde inhoud mechanisch uit het hoofd te leren. Nog erger is het echter, dat ze daardoor tot 'containers' worden gemaakt, tot 'vaten' die door de leraar 'gevuld' moeten worden. Hoe beter hij de vaten vult, des te beter leraar. Hoe braver de vaten zich laten vullen, des te beter leerling.
Zo wordt opvoeding een handeling van 'storten' (als bij een bank), waarbij de leerlingen de 'bewaarders' zijn en de leraar

de 'bewaargever'. In plaats van te communiceren geeft de leraar communiqués uit die de leerlingen uit het hoofd leren en herhalen, geeft deposito's die zij geduldig in ontvangst nemen. Dat is de 'depositaire opvoeding', het 'bank-concept' van de opvoeding, waarbij de aan de leerlingen toegestane actieradius niet verder reikt dan het in ontvangst nemen, het ordenen en opstapelen van de deposito's. Wel kunnen ze de dingen die ze in bewaring krijgen verzamelen of catalogiseren. Maar in laatste instantie zijn het de mensen zelf die door gebrek aan creativiteit, verandering en inzicht in dit (in het beste geval) verdwaasde systeem worden 'afgelegd'. Want zonder zelf te onderzoeken, zonder praxis, kunnen mensen niet waarachtig menselijk zijn. Inzicht krijgt men alleen door ontdekken en herontdekken: door rusteloos, ongeduldig, voortdurend en van hoop vervuld onderzoek, zijn mensen in de wereld, mét de wereld en met elkaar bezig.

In het bank-concept van de opvoeding is inzicht een gave die door hen die zichzelf als wetenden beschouwen, uitgedeeld wordt aan diegenen die zij als onwetenden beschouwen. Wanneer men anderen echter het etiket van absolute onwetendheid opplakt - karakteristiek voor de ideologie van de onderdrukking -, ontkent men dat opvoeding en inzicht processen van onderzoek zijn. De leraar stelt zichzelf aan zijn leerlingen voor als hun onmisbare tegenvoeter; door van mening te zijn dat zij volstrekt onwetend zijn, rechtvaardigt hij zijn eigen bestaan. De leerlingen, evenals de slaaf in de dialectiek van Hegel vervreemd, accepteren hun niet-weten als rechtvaardiging voor het bestaan van de leraar - met als enig verschil dat zij nooit ontdekken dat zij de leraar opvoeden.

De *raison d'être* van een bevrijdend ontwikkelingswerk schuilt aan de andere kant in de drang naar verzoening. Het ontwikkelingswerk moet beginnen met de oplossing van de tegenstelling leraar-leerling, bij de verzoening van de tegengestelde polen, zodat beiden gelijktijdig leraar en leerling worden.

Deze oplossing is in het bank-concept niet gegeven en kan dat ook niet zijn. Integendeel - de depositaire opvoeding houdt de tegenstelling met behulp van de navolgende instellingen en praktijken, waarin de onderdrukkende maatschappij zich duidelijk weerspiegelt, in stand:

a) de leraar onderricht en de leerlingen ontvangen onderricht;
b) de leraar weet alles en de leerlingen weten niets;

c) de leraar denkt en over de leerlingen wordt gedacht;
d) de leraar praat en de leerlingen luisteren braaf;
e) de leraar straft en de leerlingen worden gestraft;
f) de leraar kiest en zet zijn keuze door en de leerlingen schikken zich;
g) de leraar handelt en de leerlingen hebben de illusie dat zij door het handelen van de leraar handelen;
h) de leraar kiest het leerplan uit en de leerlingen (aan wie niets gevraagd wordt) passen zich aan;
i) de leraar vermengt de autoriteit van het weten met zijn eigen professionele autoriteit, die hij tegenover de vrijheid van de leerlingen stelt;
j) de leraar is het subject in het leerpoces, terwijl de leerlingen slechts objecten zijn.

Het is niet zo vreemd, dat het bank-concept van de opvoeding mensen als aanpasbare, te beïnvloeden wezens beschouwt. Hoe meer de leerlingen doende zijn de deposito's die hun zijn toevertrouwd, op te zamelen, des te minder ontwikkelen zij het kritisch bewustzijn dat het resultaat zou zijn als van hun bezig zijn in de wereld, als mensen die de wereld opnieuw vorm geven. Hoe meer zij de rol van passiviteit aanvaarden die hun wordt opgedrongen, des te meer zijn ze geneigd zich eenvoudigweg aan te passen aan de wereld zoals ze is en aan de manier waarop de wereld hun brokstuksgewijze wordt ingeprent.

De mogelijkheid die de depositaire opvoeding met zich brengt, om de creatieve kracht van de leerlingen te minimaliseren of te vernietigen en hun lichtgelovigheid te stimuleren, dient de belangen van de onderdrukkers, die het erom te doen is dat de wereld noch herkend noch veranderd wordt. De onderdrukkers maken gebruik van hun 'humanitarisme' om een profijtelijke situatie te creëren. Daarom reageren ze bijna instinctief negatief op ieder experiment in de opvoeding dat de kritische vermogens stimuleert en zich niet tevredenstelt met een gedeeltelijk zicht op de werkelijkheid, maar dat altijd de verbanden tracht op te sporen, die het ene punt met het andere en het ene probleem met het andere verbindt.

Het is inderdaad in het belang van de onderdrukkers om 'het bewustzijn van de onderdrukten te veranderen, echter niet de situatie waardoor ze onderdrukt worden'.[1] Hoe meer namelijk de onderdrukten ertoe gebracht kunnen worden zich aan de

situatie aan te passen, des te gemakkelijker laten ze zich overheersen. Om dit doel te bereiken, maken de onderdrukkers gebruik van het 'bank-concept' van de opvoeding tezamen met een paternalistisch sociaal actieapparaat, dat de onderdrukten eufemistisch als 'ontvangers van welvaart' betitelt. Ze worden als afzonderlijke gevallen behandelt, als randverschijningen, die van de algemene norm van een 'goede, georganiseerde en rechtvaardige' maatschappij afwijken. De onderdrukten worden als pathologische gevallen van de gezonde maatschappij beschouwd, die daarom deze 'incompetente en luie' lieden moet aanpassen aan haar gedragsvormen door hun mentaliteit te veranderen. Deze randfiguren moeten in de gezonde maatschappij, die zij 'hebben verzaakt,' geïntegreerd en opgenomen worden.

In werkelijkheid zijn de onderdrukten echter geenzins 'randverschijningen', geenszins mensen die 'buiten' de maatschappij leven. Ze bevonden zich daar altijd reeds 'binnen' - binnen de structuur die hen tot 'wezens voor een ander' (Hegel) maakte. Door hen in de structuur van de onderdrukking te 'integreren' wordt niets opgelost; deze structuur moet zodanig veranderd worden, dat ze 'wezens voor zichzelf' kunnen worden. Een zodanige verandering zou natuurlijk de bedoelingen van de onderdrukkers ondermijnen: vandaar dat zij het bank-concept van de opvoeding gebruiken om de bedreiging van een *conscientização* van de leerlingen af te wenden.

Zo zal bij voorbeeld de depositaire opzet in het ontwikkelingswerk voor volwassenen de leerlingen nooit aansporen de werkelijkheid kritisch te beschouwen. In plaats daarvan zal men zich met zulke hoogst belangrijke kwesties bezighouden als: gaf Karel de geit groen gras, en tot de zeer interessante constatering komen dat Karel integendeel groen gras aan het konijn gaf. Het 'humanisme' van de depositaire opzet maskeert de poging om mensen in automaten te veranderen - de absolute verloochening van de aan hun wezen eigen bestemming om meer volledig mens te zijn.

Zij, die bewust of onbewust gebruik maken van het bankconcept (en er zijn talloze welmenende 'bankbeambte'-leraars, die er geen erg in hebben dat zij hun bijdrage leveren aan de dehumanisering), bemerken absoluut niet dat de deposito's op zichzelf contradicties met betrekking tot de werkelijkheid bevatten. Vroeg of laat kunnen deze contradicties aanvankelijk

passieve leerlingen ertoe brengen zich tegen hun knechting te keren en tegen de poging om de werkelijkheid te domesticeren. Zij kunnen namelijk door existentiële ervaring ontdekken, dat hun huidige levenswijze onverenigbaar is met hun roeping om volledig mens te worden. Door hun betrokkenheid bij de werkelijkheid kunnen zij tot de erkenning komen, dat de werkelijkheid in waarheid een *proces* is dat aan voortdurende verandering onderhevig is. Wanneer mensen zoekenden zijn en hun wezenlijke bestemming humanisering heet, kunnen zij vroeg of laat de tegenstelling zien, waarin de depositaire opvoeding hen tracht vast te houden, en dan kunnen zij in de strijd om hun bevrijding betrokken raken.
Natuurlijk kan de humanistische en revolutionaire opvoeder niet wachten tot deze mogelijkheid werkelijkheid wordt. Van het begin af aan moeten zijn pogingen met die van zijn leerlingen overeenstemmen, om zich in kritisch denken te oefenen en de worsteling om wederzijdse vermenselijking te wagen. Zijn pogingen moeten van een diep vertrouwen in de mensen en hun scheppende kracht vervuld zijn. Daartoe moet hij echter deelgenoot van zijn leerlingen worden.
Het bank-concept staat een dergelijk deelgenootschap niet toe en is daarin ook consequent. Wanneer men de leraar-leerling-tegenstelling zou opheffen en de rol van bewaargever, 'voorschrijver', 'beschaver' zou verwisselen voor die van leerling, zou men de macht van de onderdrukking ondermijnen en de zaak van de bevrijding dienen.

Een voorwaarde voor het bank-concept is het bestaan van een kloof tussen mens en wereld: de mens is alleen *in* de wereld, maar niet *met* de wereld of *met* anderen. De mens is toeschouwer, geen herschepper. In deze zienswijze is de mens niet een bewust wezen *(corpo consciente)*, hij is veeleer bezitter van een bewustzijn: van een leeg 'zintuig', dat passief openstaat voor het ontvangen van deposito's aan werkelijkheid uit de buitenwereld. Mijn schrijfbureau b.v., mijn boeken, mijn koffiekopje, alle voorwerpen die voor mij staan - als delen van de wereld die mij omringt - zouden zich 'in mij' bevinden, net zoals ik nu in mijn werkkamer ben. Deze opvatting maakt geen onderscheid tussen 'toegankelijk tot het bewustzijn' en 'deel van het bewustzijn worden'. Op dit verschil komt het echter juist aan: de voorwerpen die mij omringen, zijn een-

voudig binnen het bereik van mijn bewustzijn, maar er niet 'thuis'. Ik zie ze, maar ze zijn niet binnen in mij.
Uit het bank-begrip van het bewustzijn volgt logischerwijze, dat het de rol van de opvoeder is te bepalen op welke manier de wereld in de leerlingen 'intreedt'. Het is zijn taak een proces te reguleren dat reeds spontaan plaats vindt, nl. de leerlingen te 'vullen' met die informatie, welke hij van wezenlijk belang acht voor het verkrijgen van echte kennis.[2] En daar de mensen de wereld als passieve wezens 'ontvangen', moet de opvoeding hen nog passiever maken en hen aan de wereld aanpassen. De beschaafde mens is de aangepaste mens, want hij 'past beter' in de wereld. In de praktijk speelt dit concept op meesterlijke wijze de bedoelingen van de onderdrukkers in de kaart, wier rust ervan afhangt dat de mensen goed passen in de wereld die de onderdrukkers geschapen hebben en er zo min mogelijk twijfels over koesteren.
Hoe vollediger de meerderheid zich aanpast aan de bedoelingen die de heersende minderheid hun voorschrijft (waarmee zij van hun recht beroofd worden eigen bedoelingen te hebben), des te gemakkelijker kan de minderheid ook in het vervolg voorschriften uitvaardigen. Theorie en praktijk van de depositaire opvoeding zijn voor dit doel zeer effectief. Verbale lessen, verplichte leesstukken[3], de methoden om 'kennis' te beoordelen, de afstand tussen leraar en leerlingen, de criteria voor bevordering: alles in deze kant-en-klaar-aanpak dient ertoe te voorkomen dat er wordt gedacht.
De bankbediende-leraar ziet niet in dat zijn overdreven rol geen echte zekerheid biedt, dat hij juist moet trachten *met* anderen in solidariteit te leven. Men kan zich niet aan zijn leerlingen opdringen, ja, zelfs niet alleen met hen co-existeren. Solidariteit verlangt echte communicatie. Maar het concept volgens hetwelk een dergelijke opvoeder geleid wordt, vreest en verbiedt communicatie.
En toch kan menselijk leven slechts door communicatie zinvol blijven. Het denken van de leraar wordt alleen echt door de echtheid van het denken van de leerling. De leraar kan niet voor zijn leerlingen denken; hij kan hun zijn denken evenmin opdringen. Echt denken, een denken dat met de *werkelijkheid* te maken heeft, vindt niet plaats in de ivoren toren van de isolatie, maar alleen in het proces van de communicatie. Indien het waar is dat denken alleen zin heeft voor zover het

door het bezig zijn met de wereld ontstaat, wordt het onmogelijk dat leerlingen een trede lager staan dan de leraar.

Daar de depositaire opvoeding van een verkeerd begrip van mensen als objecten uitgaat, kan ze niet de ontwikkeling bevorderen van wat Fromm 'biofilie' noemt; in plaats daarvan produceert ze de 'necrofilie'.

'Terwijl het leven door gestructureerde en functionele groei wordt gekenmerkt, heeft de necrofilie voorkeur voor alles wat niet groeit, alles wat mechanisch is. De necrofiel wordt gedreven door het verlangen wat organisch is anorganisch te maken; hij wil het leven mechanisch benaderen, alsof alle levende wezens dingen zijn ... Herinnering in plaats van ervaring, hebben in plaats van zijn - is het enige wat telt. De necrofiel ervaart alleen een band met iets - een bloem of een mens -, wanneer hij het bezit. Daarom is een bedreiging voor zijn bezit, een bedreiging voor hemzelf. Wanneer hij bezit verliest, verliest hij het contact met de wereld ... Hij houdt van controle, en door het uitoefenen van controle doodt hij het leven.[4]

Onderdrukking - overstelpende controle - is necrofiel. Ze wordt door liefde tot de dood gevoed, niet door liefde tot het leven. Het bank-concept van de opvoeding, dat de belangen van de onderdrukking dient, is eveneens necrofiel. Gegrond op een mechanistische, statische, naturalistische, onnauwkeurige kijk op het bewustzijn, verandert het de leerlingen in ontvangende objecten. Dit bank-concept tracht denken en handelen te controleren, brengt mensen ertoe zich aan de wereld aan te passen en stelt hun creatieve mogelijkheden buiten werking.

Wanneer hun pogingen om verantwoordelijk te handelen, gefrustreerd worden, wanneer ze niet in staat zijn hun gaven te ontplooien, lijden de mensen. 'Dit lijden, dat aan onmacht toegeschreven moet worden, wortelt in de verstoring van het menselijk evenwicht.'[5] Maar dit niet in staat zijn om te handelen, wat bij de mensen angst verwekt, brengt hen er ook toe hun onmacht van zich af te schudden, door een poging te doen

'opnieuw tot handelen te komen. Maar kunnen ze dat, en hoe? Eén manier is, zich aan een mens of een groep te onderwerpen, zich met hen te identificeren die de macht bezitten. Door dit symbolisch deelnemen aan het leven van een ander

hebben de mensen de illusie dat zij handelen, terwijl ze zich in feite alleen onderwerpen en een deel worden van degenen die werkelijk handelen.'[6]

Een populistische voorstelling verduidelijkt misschien het best dit gedragstype van onderdrukten, die door de identificatie met charismatische leiders het gevoel krijgen dat zij zelf actief zijn en doelbewust handelen. De opstandigheid waaraan zij uiting geven door zich met het historisch proces in te laten, wordt bepaald door de wens doelmatig te handelen. De heersende elite ziet haar heil erin, meer macht en meer onderdrukking in naam van de vrijheid, van de orde en de sociale vrede (d.w.z. de vrede van de elite) uit te oefenen. Zo kunnen zij - vanuit hun standpunt volkomen logisch - 'het gebruik van geweld bij een staking door arbeiders ten sterkste afkeuren en tegelijkertijd de hulp van de staat inroepen om geweld te gebruiken om de staking te breken'.[7]

Ontwikkeling als praktijk van de heersende klasse stimuleert de lichtgelovigheid van de leerlingen, met de ideologische bedoeling (opvoeders vaak niet eens bewust), hen zo te indoctrineren, dat ze zich aanpassen aan de wereld van de onderdrukking. Dit verwijt wordt niet geuit in de naïeve hoop dat de heersende elite deze praktijk eenvoudigweg af zal schaffen. Het is veeleer de bedoeling de echte humanisten erop te wijzen, dat ze bij hun opvoedende arbeid niet de depositaire methoden kunnen gebruiken wanneer ze bevrijding bedoelen, want ze zouden dat doel alleen maar verloochenen. Ook een revolutionaire maatschappij mag deze methoden niet van een onderdrukkende maatschappij overnemen. De revolutionaire maatschappij, die de depositaire opvoeding in praktijk brengt, is óf misleid, óf ze wantrouwt de mensen. In ieder geval wordt ze door het spook van de reactie bedreigd.

Helaas zijn degenen, die de zaak van de vrijheid tot de hunne hebben gemaakt, zelf omgeven en beïnvloed door het klimaat van het bankconcept en begrijpen dikwijls zijn werkelijke betekenis of zijn dehumaniserende macht niet. De paradox doet zich voor dat zij dan juist gebruik van dit instrument van de vervreemding maken voor datgene, wat zij voor een poging tot bevrijding houden. Inderdaad brandmerken sommige 'revolutionairen' diegenen als 'naïevelingen', 'dromers' of zelfs 'reactionairen', die deze opvoedingspraktijk bestrijden. Maar men bevrijdt mensen niet door hen te vervreemden. Echte

bevrijding - een proces der vermenselijking - is niet nòg een deposito dat men in mensen onderbrengt. Bevrijding is een proces dat zich in de praktijk afspeelt: de actie en reflectie van mensen op hun wereld, met het doel haar te veranderen. Zij die de zaak van de vrijheid werkelijk zijn toegedaan, kunnen noch het mechanistische bewustzijnsconcept (dat van een leeg vat dat gevuld moet worden) noch de bank-methoden van overheersing (propaganda, het inhameren van slogans) in naam van de vrijheid accepteren.

Zij die de zaak van de vrijheid werkelijk ernstig nemen, moeten het bank-concept in zijn gehele omvang verwerpen en in plaats daarvan de mensen als bewuste wezens en het bewustzijn als een op de wereld gericht bewustzijn zien. Ze moeten afstand doen van het opvoedkundig ideaal dat er een deposito moet worden aangelegd; en in plaats daarvan de problemen naar voren brengen van mensen in hun relaties met de wereld. 'Problematiserend ontwikkelingswerk', dat overeenkomt met het wezen van het bewustzijn - nl. zijn *intentionaliteit* -, ziet af van communiqués en brengt communicatie tot stand. De bijzondere aard van het bewustzijn komt erin tot uitdrukking: *bewust* te zijn, niet alleen als intentie, gericht op een object. maar evenzeer als iets dat op zichzelf gericht is: met een Jasperiaanse 'sprong' - bewustzijn als bewustzijn *van* bewustzijn.

Bevrijdend opvoedingswerk bestaat uit daden van inzicht, niet in het overbrengen van informatie. Het is een leersituatie, waarbij het herkenbare object (verre van doel van het herkenningsgebeuren te zijn) bemiddelt tussen de elkaar herkennende acteurs - de leraar aan de ene, de leerlingen aan de andere kant. Dientengevolge brengt de praktijk van de problematiserende ontwikkelingsarbeid van meet af aan met zich, dat de tegenstelling leraar-leerling verdwijnt. Anders is een dialogische verhouding - absoluut noodzakelijk opdat de acteurs die elkaar in de coöperatie moeten herkennen, hetzelfde herkenningsobject voor ogen hebben - uitgesloten.

Inderdaad kan een problematiserende ontwikkeling, die breekt met de verticale vormen die zo karakteristiek zijn voor de depositaire opvoeding, haar functie als praktijk van de vrijheid alleen dan vervullen, wanneer ze erin slaagt de bovengenoemde contradictie te overwinnen. Door de dialoog houden de 'leraar-van-de-leerlingen' en de 'leerlingen-van-de-leraar' op te be-

staan en komt er een nieuw begrip naar voren; de leraar-leerling en de leerling-leraar. De leraar is niet meer uitsluitend degene die onderricht, maar iemand die zelf in de dialoog met de leerlingen wordt onderricht; op hun beurt, onderrichten ook de leerlingen, terwijl ze onderricht ontvangen. Zo zijn ze met elkaar verantwoordelijk voor een proces waarin ze alleen een groei doormaken. Argumenten die op 'autoriteit' berusten gelden bij dit proces niet meer. Om te kunnen functioneren, moet autoriteit *aan de kant van* de vrijheid staan en niet er *tegenover*. Hier onderwijst niemand de ander, noch wordt iemand uit zichzelf wijs. Mensen onderwijzen mensen, verbonden door de wereld, door de herkenningsobjecten die bij de depositaire opvoeding 'in het bezit' van de leraar zijn. Het bank-concept (met zijn tendens om alles te ontleden) onderscheidt twee fasen in het handelen van de opvoeder. In de eerste fase leert hij terwijl hij zijn lessen in zijn werkkamer of laboratorium voorbereidt, een kennisobject kennen. In de tweede fase verklaart hij dit object aan zijn leerlingen. Er wordt geen inzicht van de leerlingen verlangd, zij moeten alleen letterlijk leren wat de leraar hun vertelt. Ook doen de leerlingen niets om tot inzicht te komen omdat het object waarop zulk een actie gericht zou zijn, het eigendom van de leraar is en geen middel dat zowel leraar als leerling tot kritisch nadenken stemt. Zo staan we dus voor een systeem, dat in naam van 'het behoud van cultuur en wetenschap' noch echt inzicht, noch echte cultuur overdraagt.
De problematiserende methode maakt geen onderscheid tussen het gedragspatroon van leraar en leerling; de leraar is niet degene die op een bepaald punt inzicht krijgt en op een ander punt mededeelt; het is veeleer zo dat hij voortdurend zijn kennis verdiept, of hij nu een project voorbereidt of bezig is in dialoog met zijn leerlingen. Hij beschouwt kennisobjecten niet als zijn privé-eigendom, maar als onderwerp van reflectie voor zichzelf en zijn leerlingen. Op die manier geeft de problematiserende pedagoog zijn reflecties voortdurend gestalte in de reflectie van de leerlingen. De leerlingen - niet langer brave toehoorders - zijn de kritische mede-onderzoekers in dialoog met de leraar. De leraar legt de leerlingen het materiaal voor, opdat ze er zelf over zullen nadenken, en overweegt opnieuw zijn eigen vroegere overwegingen terwijl de leerlingen de hunne onder woorden brengen. De rol van de proble-

matiserende leraar bestaat uit het samen met de leerlingen scheppen van de voorwaarden, waarbij inzicht op het vlak van de *logos* het wint van inzicht op het vlak van de *doxa*.
Terwijl de depositaire opvoeding de scheppende kracht verlamt en belemmert, brengt het problematiserende ontwikkelingswerk een voortdurende onthulling van de werkelijkheid met zich mee. De eerste tracht de overstroming van het bewustzijn in stand te houden, het tweede vecht voor het opduiken van het bewustzijn en voor de kritische ingreep in de werkelijkheid.
Zodra de leerlingen zich in toenemende mate voor problemen geplaatst zien die zich in de wereld en met de wereld aan hen voordoen, zullen zij dit steeds meer als een uitdaging zien en zich verplicht voelen antwoord te geven op deze uitdaging. Omdat ze de uitdaging binnen een samenhangend geheel en met andere problemen verbonden zien, en niet als een theoretisch vraagstuk, wordt het begrijpen dat daaruit resulteert, steeds kritischer en dus steeds minder vervreemd. Uit het antwoord op de uitdaging vloeien nieuwe uitdagingen voort, gevolgd door hernieuwd begrijpen, en langzamerhand zien de leerlingen zichzelf als betrokkenen. Ontwikkeling als praxis van vrijheid - in tegenstelling tot een opvoeding als praxis van overheersing - bestrijdt, dat de mens abstract, geïsoleerd, onafhankelijk en niet verbonden met de wereld existeert. Ze bestrijdt ook dat de wereld als werkelijkheid los van mensen, existeert. Het gaat echte reflectie niet om een abstracte mens noch om een wereld zonder mensen, maar om mensen in hun relatie tot de wereld. In deze relatie zijn bewustzijn en wereld simultaan: bewustzijn loopt niet vooruit op de wereld en volgt haar evenmin.
'Bewustzijn en wereld zijn tegelijkertijd gegeven: in wezen buiten het bewustzijn heeft de wereld er in wezen betrekking op.'[8]
In een van onze culturele kringen op Chili discussieerde de groep op grond van een codificatie[9] over het antropologische concept van de cultuur. Midden in de discussie zei een landarbeider die, volgens de depositaire maatstaven, echt ontwikkeld was: 'Nu heb ik door dat er zonder mensen geen wereld zou zijn.' Toen de leraar antwoordde: 'Laten we omwille van het argument even veronderstellen dat alle mensen op aarde zouden sterven, maar dat de aarde zelf bleef bestaan, met

bomen, vogels, dieren, rivieren, zeeën en sterren, zou dat alles bij elkaar geen wereld zijn?' 'Neen,' antwoordde de landarbeider met nadruk, 'want dan zou er niemand zijn die zei: Dit is een wereld.'
Deze landarbeider wilde de gedachte tot uitdrukking brengen, dat er dan geen bewustzijn van de wereld zou zijn, wat noodzakelijker wijze de wereld van het bewustzijn insluit. *Ik* kan niet bestaan zonder een *niet-ik*. Omgekeerd is het *niet-ik* afhankelijk van deze existentie. De wereld die het bewustzijn schept, wordt de wereld *van* dit bewustzijn. Daarom geldt de zoëven geciteerde zin van Sartre: 'Bewustzijn en wereld zijn tegelijkertijd gegeven.'
Wanneer de mens nu, tegelijkertijd nadenkend over zichzelf en over de wereld, de radius van zijn inzicht vergroot, begint hij zijn waarnemingen op eerder volstrekt onopvallende verschijnselen te richten:
'Bij het eigenlijke waarnemen, als een gewaarworden, heb ik mij naar het voorwerp gekeerd, b.v. een blad papier; ik registreer het als het hier en nu zijnde. Dit registreren is een uitlichten, alles wat waargenomen wordt heeft een achtergrond aan ervaring. Rondom het blad papier liggen boeken, potloden, een inktpot enz., die ik in zekere zin ook 'opgemerkt' heb, ze waren waarneembaar binnen het blikveld, maar omdat ik mijn aandacht helemaal op het papier had gericht, ontsnapten ze aan mijn waarneming, zelfs secundair. Ze verschenen in het blikveld en werden toch niet uitgelicht, als voorwerpen apart gezet. Iedere waarneming van een voorwerp heeft zo'n zone van achtergrond bewustzijn (of achtergrondintuïtie als men dat bewustzijn reeds als gericht-zijn-op opvat) en ook dit is een 'bewustzijns-ervaring', of korter gezegd: 'bewustzijn', en wel van alles wat inderdaad in de mede-waargenomen aanwezige 'achtergrond' aanwezig is.'[10]
Wat objectief bestond, maar in zijn diepere implicaties nog niet werd begrepen (áls het al begrepen werd), begint voor de dag te komen, neemt het karakter van een probleem en daarom van een uitdaging aan. Zo beginnen mensen elementen uit hun 'achtergrond-bewustzijn', uit te lichten en er over na te denken. Nu zijn deze elementen het voorwerp van menselijk nadenken en als zodanig het voorwerp van handelen en inzicht.
In de problematiserende culturele vorming ontwikkelen de

mensen de kracht kritisch begrip op te brengen voor *de manier waarop zij existeren* in de wereld, *waarmee* en *waarin* zij zichzelf geplaatst zien. Ze leren de wereld zien, niet als statische werkelijkheid, maar als een werkelijkheid die op weg is, die verandert. Hoewel de dialectische relaties van mensen met de wereld niet afhankelijk zijn van de manier waarop ze worden begrepen (resp. van het helemaal niet begrepen worden), is het desondanks waar, dat de vorm van actie die mensen kiezen, grotendeels afhankelijk is van de wijze waarop ze zichzelf in de wereld zien. Daarom reageren ook de leraar-leerling en de leerling-leraar gelijktijdig op zichzelf en de wereld, zonder deze reflectie van de actie te scheiden, en komen zo tot een echte vorm van denken en handelen.
Nog op een andere plaats raken de beide ontwikkelingsconcepten en -praktijken die wij analyseren, in conflict met elkaar. De depositaire opvoeding tracht (om voor de hand liggende redenen) door de werkelijkheid in een mythe te veranderen bepaalde feiten te verbergen, die duidelijk maken hoe mensen in de wereld existeren. Aan de andere kant stelt de probleem stellende ontwikkeling zich tot taak de mythe-vorming te ontkrachten. De depositaire opvoeding keert zich tegen de dialoog, het problematiserende ontwikkelingswerk beschouwt de dialoog als onmisbaar voor het verkrijgen van inzicht in de werkelijkheid. De depositaire opvoeding behandelt de leerlingen als objecten die geholpen moeten worden, terwijl de ontwikkeling die de problemen stelt kritische denkers van hen maakt. De depositaire opvoeding staat de creativiteit in de weg en knecht de *intentionaliteit* van het bewustzijn (hoewel het die niet volledig kan vernietigen), doordat ze het bewustzijn van de wereld isoleert, waarmee ze de ontologische en historische roeping om meer volledig mens te worden loochent. De problematiserende ontwikkeling is gebaseerd op creativiteit en stimuleert echte, op de werkelijkheid gerichte reflectie en actie. Daarmee beantwoordt ze aan de roeping van de mens als wezen, dat slechts dan echt is, wanneer het onderzoekend en in creatieve transformatie bezig is. In summa: de banktheorie en -praktijk, als lerende en fixerende macht, zijn niet in staat de mens als historisch wezen te erkennen, terwijl de probleemstellende theorie en praktijk menselijke historiciteit tot uitgangspunt nemen. De probleemstellende ontwikkeling bevestigt de mens als wezen in het proces van *wording* -

als onvoltooid, onaf wezen in en met een eveneens onvoltooide werkelijkheid. Inderdaad weten mensen in tegenstelling tot andere levende wezens die onaf maar niet historisch zijn, dat zij nog niet het eindstadium van hun ontwikkeling hebben bereikt. Ze zijn zich ervan bewust dat ze onvoltooid zijn. In dit onvoltooid zijn en in dit bewustzijn liggen de eigenlijke wortels van de opvoeding als een exclusief menselijke uitdrukkingsvorm. Het onvoltooide karakter van de mens en het overgangskarakter van de werkelijkheid dwingen opvoeding en ontwikkeling eigenlijk in voortdurende beweging te zijn.
Zo wordt ontwikkeling voortdurend opnieuw aan de praktijk getoetst. Om te zijn, moet ze worden. Haar 'duur' (in de betekenis die Bergson aan dit woord geeft) bestaat in het samenspel van de tegenstellingen van *bestendigheid* en *verandering*. De depositaire methode legt de nadruk op de bestendigheid en wordt reactionair, de problematiserende ontwikkeling - die noch een 'goed geordend heden', noch een gepredetermineerde toekomst accepteert - heeft haar wortels in het dynamische heden en wordt revolutionair.
De problematiserende ontwikkeling is revolutionaire toekomst. Daardoor is ze profetisch (en als zodanig vol hoop). Daarom komt ze overeen met de historische aard van de mens. Daarom bevestigt ze de mens als wezen dat zichzelf transcendeert, dat op weg is en uitziet, voor wie immobiliteit een fatale bedreiging betekent, voor wie omzien naar het verleden slechts een middel kan zijn om duidelijker te begrijpen wat en wie hij is, zodat hij met meer wijsheid aan de toekomst kan bouwen. Daarom identificeert ze zich ook met de beweging die de mens als wezen dat zich zijn onvoltooidheid bewust is engageert - een historische beweging die een uitgangspunt, subjecten en een vast doel heeft.

Het uitgangspunt van de beweging ligt in de mens zelf. Maar daar de mens niet los van de wereld, los van de werkelijkheid existeert, moet de beweging beginnen met de mens-wereld-relatie. Daarom moet het uitgangspunt altijd liggen bij de mens in het 'hier en nu', dat de situatie constitueert waarin hij ondergedoken is, van waaruit hij oprijst en waarin hij ingrijpt. Slechts wanneer hij uitgaat van deze situatie - die zijn begrip ervan bepaalt -, kan hij in beweging komen. Om dit op de juiste wijze te doen, mag hij zijn toestand niet als door

het noodlot bepaald en onveranderlijk beschouwen, maar alleen als beperkend - en daarom als uitdagend.
Terwijl de depositaire-methode direct of indirect een fatalistische opvatting van de mens van zijn situatie afdwingt, geeft de probleem stellende methode juist deze situatie als probleem. Doordat de situatie tot het onderwerp van het inzicht wordt, moet de naïeve of magische opvatting, die het fatalisme schiep, plaats maken voor een opvatting waarbij de mens zichzelf kan begrijpen, zoals hij ook de werkelijkheid begrijpt. Zo kan hij tegenover deze werkelijkheid kritisch objectief zijn. Een verdiept bewustzijn van zijn situatie brengt de mens ertoe de situatie als een historische werkelijkheid te zien, die voor verandering vatbaar is. Resignatie wijkt voor het verlangen naar verandering en onderzoek, waaraan mensen bewust leiding moeten geven. Wanneer mensen, die als historische wezens als vanzelf met anderen aan het onderzoeken gaan, aan dit onderzoek geen leiding zouden geven, zou dat zijn (en is het) een verminking van de menselijkheid van de mens. Iedere situatie, waarin enkelen anderen verhinderen zich in het proces van het onderzoek te engageren, is een situatie van geweld. De middelen die daarbij gebruikt worden zijn niet belangrijk - mensen vervreemden van het nemen van eigen beslissing betekent hen veranderen in objecten.
Dit onderzoek moet op humanisering gericht zijn - historische roeping van de mens. Het streven naar volledige menselijkheid kan echter niet geïsoleerd of idividueel geschieden, maar alleen gemeenschappelijk en in solidariteit. Deze volledige menselijkheid kan daarom niet in de antagonistische betrekkingen tussen onderdrukkers en onderdrukten tot ontplooiing komen. Niemand kan echt menselijk zijn wanneer hij anderen verhindert dit te zijn. Wie op individualistische manier probeert *meer* mens *te zijn,* geraakt in het egoïstische *meerhebben*: een vorm van ontmenselijking. Niet dat *hebben* niet fundamenteel zou zijn om menselijk te zijn. Maar juist omdat het noodzakelijk is, mag het *hebben* van enkelen er niet toe leiden dat anderen niet kunnen *hebben*: het mag niet de macht van enkelen versterken en daarbij de anderen vernietigen.
Het probleemstellende ontwikkelingswerk als humanistische en bevrijdende praktijk gaat uit van de basis-theorie, dat mensen die aan overheersing zijn onderworpen, voor hun emancipatie moeten strijden. Daarom bekwaamt het leraar en leerling

om subjecten van het opvoedingsproces te worden, doordat zij autoritarisme en vervreemdend intellectualisme overwint. Ze stelt mensen ook in staat hun verkeerde opvatting van de werkelijkheid te overwinnen. De wereld - iets dat men niet langer met leugenachtige woorden moet omschrijven - wordt tot voorwerp van deze veranderende actie door mensen, die resulteert in hun humanisering.

Een probleemstellende ontwikkeling zal en kan niet de belangen van de onderdrukker dienen. Geen enkele onderdrukkende orde zou de onderdrukten kunnen toestaan te vragen: Waarom? Weliswaar kan alleen een revolutionaire maatschappij dit ontwikkelingswerk systematisch ten uitvoer brengen, maar dat betekent niet dat de revolutionaire leiders eerst de macht moeten overnemen, voor ze de methode kunnen toepassen. In het revolutionaire proces kunnen de leiders de depositaire-methode ook niet als interim-maatregel gebruiken, gerechtvaardigd om redenen van doelmatigheid en met de bedoeling later op een echt revolutionaire manier te handelen. Ze moeten revolutionair zijn, en dat betekent dat er een dialoog moet zijn - vanaf het begin.

Bij de poging de dialoog als menselijk fenomeen te analyseren, ontdekken we wat het wezen van die dialoog vormt: *het woord*. Het woord is echter meer dan alleen maar een instrument dat de dialoog mogelijk maakt. Daarom moeten wij nagaan uit welke elementen het is opgebouwd. In het woord ontmoeten twee dimensies: de 'reflectie' en de 'actie' elkaar in zo'n radicale interactie, dat wanneer het ene ook maar ten dele opgeofferd wordt, het andere er direct onder lijdt. Er bestaat geen echt woord dat niet tegelijkertijd praktijk is.[1] Werkelijk een woord zeggen betekent dus de wereld veranderen.[2]

Een onecht woord, een woord dat de werkelijkheid niet kan veranderen, ontstaat wanneer de elementen waaruit het is opgebouwd, uit elkaar worden gerukt. Wanneer een woord van zijn actie-dimensie beroofd wordt, lijdt daar automatisch de reflectie onder. Dan verandert het woord in hol gezwets, in *verbalisme,* in een vervreemd en vervreemdend 'blabla'. Het wordt een woord zonder inhoud, waarmee geen kritiek op de wereld kan worden uitgeoefend. Want wanneer men niet meer gebonden is veranderingen te bewerkstelligen, is kritiek onmogelijk. En verandering zonder actie bestaat niet.

Aan de andere kant verandert het woord in *activisme,* als eenzijdig de klemtoon wordt gelegd op actie ten koste van reflectie. Activisme - actie om wille van actie - verloochent de ware praktijk en maakt dialoog onmogelijk. Iedere vorm van splitsing schept door onechte vormen van existentie ook onechte vormen van denken, wat opnieuw tot splitsing leidt, Menselijke existentie kan niet blijven zwijgen, ze kan evenmin door verkeerde woorden gevoed worden, maar alleen door echte woorden waarmee mensen de wereld veranderen. Menselijke existentie betekent de wereld *benoemen,* haar veranderen. Als de wereld eenmaal een naam heeft, doet ze zich aan de benoemers weer voor als probleem en vraagt van hen een opnieuw *benoemen*. Mensen groeien niet in zwijgen[3], maar in woord, in arbeid, in actie-reflectie.

Nu betekent weliswaar een echt woord spreken - wat zowel

arbeid als praktijk inhoudt - de wereld veranderen, maar dit woord uitspreken behoort niet tot het privilege van enkelen, maar is het recht van allen. Dus kan niemand een echt woord *alleen* zeggen, noch kan hij het *voor* anderen zeggen in een prescriptieve handeling die de anderen van hun woorden berooft.

Dialoog is de ontmoeting tussen mensen, door tussenkomst van de wereld, om de wereld te benoemen. Daarom kan er geen dialoog ontstaan tussen degenen die de wereld willen benoemen en hen die zo'n benoeming niet wensen - tussen degenen die andere mensen het recht om hun woord te spreken, willen ontnemen en hen aan wie het recht tot spreken is ontnomen. Diegenen aan wie het fundamentele recht om hun woord te spreken, werd ontzegd, moeten dit recht eerst terugwinnen en ervoor zorgen dat aan deze dehumaniserende inbreuk een einde komt.

Wanneer door het spreken van hun woord mensen de wereld benoemen en veranderen, komt de dialoog naar voren als de manier waardoor de mensen beantwoorden aan de zin van het mens-zijn. Zo is de dialoog een existentiële noodzakelijkheid. Daar de dialoog de ontmoeting is, waarbij zij die erbij betrokken zijn hun gemeenschappelijke reflectie en actie op de wereld richten, die veranderd en vermenselijkt moet worden, kan deze dialoog niet gereduceerd worden tot een daad waarbij één persoon ideeën in andere personen 'deponeert'. De dialoog kan ook niet eenvoudig tot een uitwisselen van ideeën worden die door de deelnemers worden 'geconsumeerd'. Voorts kan de dialoog geen vijandig, polemisch argumenteren zijn tussen mensen die het niet om het benoemen van de wereld, ook niet om het zoeken naar waarheid, maar om het opdringen van de eigen waarheid gaat. Daar de dialoog een ontmoeting is tussen mensen, die de wereld benoemen, mag hij geen situatie zijn waarbij enkelen op kosten van anderen namen geven. Hij is een scheppingsdaad. Hij mag niet dienst doen als een handig instrument om andere mensen te overheersen. De heerschappij die de dialoog impliceert, is het beheersen van de wereld door hen die bij de dialoog betrokken zijn. Dialoog betekent verovering van de wereld om der wille van de bevrijding van de mensheid.

Dialoog kan echter niet bestaan waar een diepe liefde voor wereld en mensen ontbreekt. Het benoemen van de wereld

als scheppings- en herscheppingsdaad is niet mogelijk, wanneer deze niet van liefde doortrokken is.[4] Liefde is tegelijkertijd de basis van de dialoog en de dialoog zelf. Daaruit vloeit als vanzelf voort dat dialoog een opgave voor verantwoordelijke subjecten is en in een machtsverhouding geen bestaansmogelijkheid heeft. Macht openbaart de pathologie van de liefde: sadisme in de overheerser en masochisme in de onderworpenen. Daar liefde een daad van moed en niet van vrees is, verplicht zij tegenover anderen. Waar de onderdrukten ook gevonden worden, de daad van liefde is kiezen voor hun zaak - de zaak van bevrijding. En dit kiezen is - omdat het liefde is, dialogisch. Als daad van moed kan liefde niet sentimenteel zijn; als daad van vrijheid mag ze niet als voorwendsel voor manipulatie dienen. Ze moet nieuwe daden van vrijheid voortbrengen, anders is ze geen liefde. Alleen door de situatie van onderdrukking uit de weg te ruimen, kan ze de liefde weer herstellen, die door deze situatie onmogelijk werd. Wanneer ik de wereld niet liefheb, wanneer ik het leven niet liefheb, wanneer ik de mensen niet liefheb, kan ik niet in dialoog treden.

Aan de andere kant kan een dialoog niet bestaan zonder deemoed. Het benoemen van de wereld, waardoor mensen deze wereld voortdurend herscheppen, kan geen daad van aanmatiging zijn. Dialoog als ontmoeting tussen mensen die zich aan de gemeenschappelijke taak van leren en handelen hebben gewijd, wordt verstoord, wanneer het de deelnemers (of een van hen) aan deemoed ontbreekt. Hoe kan ik een dialoog voeren, wanneer ik anderen voortdurend als onwetenden bestempel en mijn eigen onwetendheid niet door heb? Hoe kan ik een dialoog voeren als ik mijzelf als een uitzonderingsgeval beschouw - waarbij anderen een 'het' zijn, waarin ik geen andere 'ik' kan herkennen? Hoe kan ik een dialoog voeren als ik mezelf als lid van de kern van 'ware' mensen zie, bezitters van waarheid en weten, voor wie alle niet-leden de buitenstaanders, 'die lui daar' zijn of 'die verschrikkelijke ongewassen individuen'? Hoe kan ik een dialoog voeren, als ik van de veronderstelling uitga, dat de wereld benoemen een taak van een elite is en de aanwezigheid van het gewone volk in de geschiedenis een teken van ontaarding, die ik daarom moet vermijden? Hoe kan ik een dialoog voeren als ik niet open sta voor - zelfs beledigd wordt door - de bijdragen van ande-

ren? Hoe kan ik een dialoog voeren, als ik bang ben om verdrongen te worden en alleen die mogelijkheid mij al pijn doet en zwak maakt? Zelfgenoegzaamheid is onverenigbaar met dialoog. Mensen die het ontbreekt aan deemoed (of die verloren hebben) kunnen het volk niet bereiken, kunnen niet zijn partner zijn in het benoemen van de wereld. Wie niet inziet dat hijzelf even sterfelijk is als ieder ander, heeft nog een lange weg te gaan, eer hij het ontmoetingspunt bereikt. Daar waar men elkaar ontmoet, zijn geen totaal onwetenden, ook geen volmaakt wijzen - er zijn alleen mensen die samen proberen om meer te leren dan zij al weten.
Dialoog vereist daarenboven een groot geloof in de mens, een geloof in zijn macht om te scheppen en te herscheppen, geloof in zijn roeping om meer volledig mens te zijn (hetgeen niet het privilege van een elite maar het geboorterecht is van alle mensen). 'Geloof in de mens' is een *a priori*-vereiste voor dialoog. De 'dialogische mens' gelooft in anderen nog voor hij oog in oog met hen staat. Toch is zijn geloof niet naïef. De 'dialogische mens' is kritisch en weet dat het weliswaar in 's mensen macht ligt te creëren en te transformeren, maar dat mensen in een concrete situatie van vervreemding door het gebruiken van deze macht gecorrumpeerd kunnen worden. Zijn geloof in de mensen wordt daardoor echter geenszins vernietigd, veeleer treft deze mogelijkheid hem als een uitdaging waarop hij antwoord moet geven. Hij is ervan overtuigd dat de macht om te creëren en te transformeren er, zelfs als zij gecorrumpeerd is in concrete situaties, naar neigt wedergeboren te worden. Deze wedergeboorte kan daar plaatsvinden, waar slavenarbeid wordt vervangen door geëmancipeerde arbeid die het leven élan geeft - ze geschiedt niet voor niets, maar in en voor de strijd om de vrijheid. Zonder dit geloof in de mens is dialoog een farce, die onvermijdelijk ontaardt in paternalistische manipulatie.
Wanneer de dialoog op liefde, deemoed en geloof is gebaseerd, ontstaat er een horizontale betrekking, waaruit met logische consequentie wederzijds vertrouwen tussen de dialoog-partners groeit. Het zou een contradictio in terminis zijn, wanneer de dialoog - liefdevol, deemoedig en gelovig - dit klimaat van wederzijds vertrouwen, dat de dialoog-partners tot steeds nauwere verbondenheid voert bij het benoemen van de wereld, niet zou scheppen. Omgekeerd ontbreekt natuurlijk een derge-

lijk vertrouwen in de anti-dialoog van de depositaire-methode. Vermits geloof in de mens een a priori-vereiste voor de dialoog is, wordt vertrouwen door en rondom de dialoog opgebouwd. Zou dit vertrouwen ontbreken, dan bewijst dit dat de voorwaarden ontbreken. Valse liefde, valse deemoed en een zwak geloof in de mensen kunnen geen vertrouwen scheppen. Vertrouwen berust op het bewijsmateriaal dat de ene partij de andere van haar ware en concrete bedoelingen levert. Er kan geen vertrouwen zijn, wanneer de woorden niet met de daden overeenstemmen. Het ene zeggen en het andere doen - de eigen woorden niet ernstig nemen -, kan geen vertrouwen inboezemen. Democratie verheerlijken en het volk het zwijgen opleggen is een farce. Over humanisme praten en de mensen verachten is een leugen.
Dialoog kan echter ook niet bestaan zonder hoop. Hoop wortelt in de onvolmaaktheid van de mens, van waaruit hij zich in een gestadig zoeken ontwikkelt - een zoeken dat slechts tezamen met anderen kan plaatsvinden. Hopeloosheid is een vorm van verstommen, van wereld-verloochening en vlucht uit de wereld. De ontmenselijking, die uit een onrechtvaardige orde ontstaat, is geen zaak van vertwijfeling, maar van hoop, want zij leidt ertoe dat men voortdurend naar die humaniteit streeft, die door de onrechtvaardige orde wordt geloochend. Hoop bestaat er echter niet in de armen over elkaar te slaan en af te wachten. Zolang ik strijd, drijft de hoop mij. En als ik in hope strijd, kan ik wachten. Daar de bedoeling van de ontmoeting met de medemens is, meer volledig mens te zijn, kan de dialoog niet in een sfeer van hopeloosheid worden gevoerd. Als zij die de dialoog voeren niets verwachten van hun pogingen, wordt hun ontmoeting hol en steriel, bureaucratisch en saai.
Tenslotte kan er geen echte dialoog bestaan zonder dat de dialoogpartners kritisch gaan denken - een denken dat de onverbrekelijke solidariteit tussen wereld en mens ontdekt en niet wil weten van een tweedeling daartussen - een denken dat de werkelijkheid als proces begrijpt, als transformatie en niet als een statisch gegeven - een denken dat zich niet losmaakt van het handelen, maar dat voortdurend in het aardse leven onderduikt, zonder vrees voor de daaraan verbonden risico's. Kritisch denken is in tegenspraak met naïef denken dat 'de historische tijd als een last ziet, als een verlenging van wat

verworven werd, als handhaving van het verleden'[5], waaruit het heden genormaliseerd en 'in goede staat' te voorschijn moet komen. Voor de naïef denkende mens is de aanpassing aan dit genormaliseerde 'heden' het belangrijkst. Voor de kritische denker is de beslissende factor de voortdurende verandering van de werkelijkheid ten gunste van de steeds voortschrijdende humanisering van de mens:
'Het doel zal niet meer zijn de risico's van het aardse bestaan te elimineren door zich aan de gegarandeerde ruimte vast te klampen veeleer zal men de ruimte temporaliseren . . . Het universum vertoont zich aan mij niet als ruimte die een massief presens afdwingt, waaraan ik mij maar heb aan te passen, doch als een ruimte, een vrijheid van bewegen, als domein dat gestalte krijgt doordat ik ermee bezig ben.'[6]
Voor het naïeve denken bestaat het doel alleen uit het vasthouden van en zich aanpassen aan deze gegarandeerde ruimte. Doordat zo het leven zelf wordt verloochend, verloochent dit denken tegelijkertijd zichzelf.
Slechts de dialoog, die vraagt om kritisch denken, kan ook kritisch denken voortbrengen. Zonder dialoog is communicatie onmogelijk, en zonder communicatie kan er van echte ontwikkeling geen sprake zijn. Ontwikkeling die in staat is de tegenstelling tussen leraar en leerling weg te nemen, vindt plaats in een situatie waarin beiden hun aandacht richten op het object waardoor zij verbonden zijn. Zo begint het dialogische karakter van de ontwikkeling als praktijk van de vrijheid niet dan wanneer de leraar-leerling de leerling-leraar in een pedagogische situatie ontmoet, maar veeleer dan wanneer de leraar-leerling zichzelf afvraagt, *waarover* hij met de leerling-leraar in dialoog zal treden. Zich met de inhoud van de dialoog bezighouden, betekent eigenlijk zich met de inhoud van het ontwikkelingsprogramma bezighouden.
Want voor de anti-dialogische 'bank-opvoeder' is de vraag naar de inhoud heel eenvoudig de vraag naar het programma waarmee hij zich tot zijn leerlingen richten wil: doordat hij zijn eigen programma opstelt, beantwoordt hij zijn eigen vraag. Voor de dialogische, probleemstellende leraar-leerling wordt de inhoud van het ontwikkelingsprogram noch gegeven, noch opgedrongen - stukken informatie die men in de leerlingen deponeert; maar veeleer worden georganiseerde gesystematiseerde zaken waarop men zicht heeft gekregen, 'gere-presen-

teerd' aan enkelingen, die er meer over willen weten.[7] Echte ontwikkeling vindt niet plaats door A *voor* B of door A *over* B maar door A *met* B, via de wereld - een wereld die beiden aangaat, die ze uitdaagt, aanleiding geeft tot mening en oordeel. Deze meningen, getekend door angst, twijfel, hoop of hopeloosheid, impliceren belangrijke themata, op basis waarvan de inhoud van het ontwikkelingsprogramma kan worden opgebouwd. In zijn verlangen om een ideaal model van de 'goede mens' te scheppen, ziet een naïef denkende humanist dikwijls de concrete, existentiële, bestaande situatie van de mens van vlees en bloed over het hoofd. Volgens Pierre Furter bestaat echt humanisme erin 'toe te staan dat de ogen opengaan voor onze volledige menselijkheid als voorwaarde en verplichting, als situatie en ontwerp.'[8] We kunnen niet gewoon naar de arbeider - in de stad of op het platteland[9] - toegaan om hem in bank-stijl 'kennis' door te geven of hem het model van de 'goede mens' op te dringen, neergelegd in een programma, dat wij zelf hebben opgesteld. Veel politieke en pedagogische plannen hebben al schipbreuk geleden, doordat hun ontwerpers van hun eigen persoonlijke werkelijkheid zijn uitgegaan en nooit rekening hebben gehouden (tenzij als object van hun actie) met de *mens-in-een-situatie* voor wie de plannen waren bedoeld.

Voor de echt humanistische opvoeder en de echte revolutionair is de werkelijkheid, die door hen samen met andere mensen moet worden veranderd, onderwerp van handelen - niet andere mensen zelf. De manier waarop onderdrukkers mensen behandelen heeft tot doel hen te indoctrineren en aan een werkelijkheid aan te passen die als zodanig niet aangetast mag worden. Helaas vervallen ook revolutionaire leiders in hun wens de steun van het volk voor de revolutie te winnen dikwijls in het bank-concept bij het opstellen van de programma-inhoud van boven naar beneden. Ze gaan naar de landarbeider of naar de massa in de steden met projecten die misschien corresponderen met hun eigen zienswijze op de wereld, maar niet met die van het volk.[10] Ze vergeten dat hun voornaamste doel is met het volk te strijden om de aan het volk ontstolen humaniteit terug te winnen, maar niet om 'het volk te winnen' voor zich. Een dergelijke uitdrukking hoort niet thuis in de vocabulaire van revolutionaire leiders, maar in die van de onderdrukkers. Het is de taak van de revolutionair te bevrij-

den en - samen met het volk - bevrijd te worden, maar niet het te winnen.
De heersende elite maakt bij haar politieke activiteit gebruik van het bank-concept om de passiviteit onder de onderdrukten, die te danken is aan het 'overspoeld' zijn van het bewustzijn der onderdrukten, te bevorderen en maakt gebruik van deze passiviteit, om hun denkpatroon te 'vullen' met slogans die nog meer angst voor de vrijheid wekken. Deze praktijk is onverenigbaar met een werkelijk bevrijdend handelen, dat de slogans van de onderdrukkers als probleem laat zien en zo de onderdrukten helpt om deze slogans vanuit het eigen innerlijk te verdrijven. Tenslotte is het zeker niet de taak van de humanisten om hun slogans tegenover de slogans van de onderdrukkers te stellen, waarbij de onderdrukten als proefkonijnen dienen door eerst de slogans van de ene groep en dan die van de andere groep te 'herbergen'. Het is juist de taak van de humanisten om erop te letten dat de onderdrukten tot het inzicht komen dat ze, zolang ze als gespleten wezens de onderdrukkers in zichzelf 'herbergen', niet waarachtig menselijk kunnen zijn.
Deze taak betekent tegelijkertijd, dat revolutionaire leiders zich niet tot het volk wenden om het 'een heilsboodschap' te brengen, maar om in een dialoog met het volk de *objectieve situatie* en de mate van *begrip* voor deze situatie te leren kennen - de verschillende niveaus van zelfkennis en begrip van de wereld waarin en waarmee het volk existeert. Men kan geen positief resultaat van een pedagogisch of politiek actieprogramma verwachten, dat de eigen zienswijze op de wereld die onder het volk leeft, niet respecteert. Zo'n programma zou niets anders zijn dan culturele invasie[11], alle goede bedoelingen ten spijt.
Uitgangspunt voor het opstellen van de inhoud van een program voor pedagogische of politieke actie moet de bestaande, existentiële en concrete situatie zijn. De behoeften van het volk moeten er in weerspiegeld zijn. Door bij bepaalde fundamentele tegenstellingen te beginnen, moet men het volk deze bestaande, concrete en actuele situatie voorleggen als een probleem, dat uitdaagt en om antwoord vraagt, niet alleen in het intellectuele vlak, maar ook op het niveau van de daad[12].
Wij mogen nooit alleen maar over de bestaande situatie praten, wij mogen de mensen nooit programma's geven die weinig

of niets met hun eigen zorgen, twijfel, hoop en vrees te maken hebben - programma's die vaak de vrees van het onderdrukte bewustzijn alleen maar versterken. Het is niet onze taak om tot het volk te spreken over onze kijk op de wereld, en zeker niet om te trachten het deze kijk op te dringen. Wij moeten juist met het volk in dialoog komen over zijn opvattingen en de onze. Wij moeten beseffen, dat zijn kijk op de wereld, veelvoudig gemanifesteerd in zijn daden, zijn *situatie* in de wereld weergeeft. Pedagogisch en politiek handelen, dat niet kritisch op deze situatie is ingesteld, loopt gevaar of depositair te werk te gaan - waar ook de beste bedoelingen niets aan afdoen - of in de woestijn te prediken.
De woorden van pedagogen en politici worden vaak niet verstaan doordat hun taal een andere toonhoogte heeft dan die van de mensen tot wie ze zich richten, in hun concrete situatie. Daardoor is hun gepraat niets anders dan vervreemdende en vervreemde retoriek. De taal van de pedagoog of van de politicus (en het schijnt steeds duidelijker te worden, dat ook de politicus een pedagoog moet zijn) kan evenmin als de taal van het volk zonder denken bestaan. Noch taal, noch denken echter kunnen bestaan zonder een structuur waaraan ze refereren. Om doeltreffend te kunnen communiceren, moet zowel de pedagoog als de politicus de structurele voorwaarden begrijpen, waaronder denkpatroon en taal van het volk dialectisch worden gevormd.
Als we de inhoud van het ontwikkelingsprogramma willen vinden, moeten we de realiteit, die mensen verbindt en de opvattingen van pedagogen en volk over deze realiteit in het oog vatten. Het onderzoek van wat ik heb genoemd het 'thematisch universum'[13] - het complex van zijn 'generatieve themata' -, leidt de dialoog van de ontwikkeling in als praktijk van de vrijheid. Reeds de methodologie van dit onderzoek moet dialogisch zijn, zowel om de gelegenheid te scheppen de generatieve themata te ontdekken als ook om te stimuleren dat de mensen deze themata gaan ontdekken. Met het bevrijdende doel van de dialogische ontwikkelingsarbeid annex is niet de mens het object van het onderzoek (alsof mensen automatisch brokstukken zouden zijn), maar de gedachtentaal waarmee mensen refereren aan de werkelijkheid, de niveaus waarop ze hun werkelijkheid waarnemen, en hun kijk op de wereld waarin ze hun generatieve themata vinden.

Voor ik het begrip 'generatief thema' nader omschrijf, waarbij ook verduidelijkt moet worden wat met een 'minimaal thematisch universum' wordt bedoeld, moet ik eerst enkele opmerkingen vooraf maken. Het concept van een 'generatief thema' is geen willekeurige uitvinding, ook geen te bewijzen werkhypothese. Als het een te bewijzen werkhypothese was, ging het er bij het vooronderzoek niet om de aard van het onderwerp vast te stellen, maar meer om het al of niet bestaan van themata in 't algemeen. In dit geval zouden wij, voor wij proberen het thema in zijn rijkdom, zijn veelzijdigheid en veelvormigheid, zijn varianten te verifiëren hebben of er al of niet een objectief feit bestaat. Pas dan zouden wij een poging kunnen wagen om het te begrijpen. Hoewel een houding van kritische twijfel gewettigd is, schijnt het toch mogelijk te zijn de werkelijkheid van generatieve themata te verifiëren - niet alleen door de eigen existentiële ervaring, maar ook door kritische reflectie op de relatie mens-wereld en de relaties van mensen onderling, in de eerste gegeven.

Dit punt verdient wat meer aandacht. Er mag wel even aan herinnerd worden - hoe simpel het ook schijnt -, dat van alle onvolmaakte wezens de mens als enige niet alleen zijn handelen, maar ook zichzelf tot onderwerp van zijn reflectie maakt. Dit vermogen onderscheidt hem van het dier, dat zich niet van zijn eigen activiteit kan losmaken en daarom ook niet in staat is er acht op te slaan. Dit schijnbaar geringe onderscheid bepaalt de grenzen waarvan de actie van elk afzonderlijk in zijn levensruimte is gebonden. Daar het handelen van dieren een uitbreiding van de eigen ruimte betekent, zijn de resultaten van dit handelen niet van hen te scheiden. Dieren kunnen zich zelf geen doel stellen noch aan het feit, dat zij de natuur veranderen, een 'meer-waarde' toekennen. Daarom ligt het 'besluit' om op een bepaalde manier te handelen, niet bij hen, maar bij hun soort. Dieren zijn dus principieel 'wezens in zichzelf'.

Onmachtig voor zichzelf te beslissen, onmachtig zichzelf of hun handelen te objectiveren, zonder zelf gestelde doelen, 'overspoeld' levend in een wereld die zij geen betekenis kunnen toekennen, zonder een 'morgen' of een 'vandaag', omdat ze in een overweldigend presens existeren, zijn dieren a-historisch. Hun a-historisch leven speelt zich niet af in de 'wereld' in strikte zin. Voor het dier vormt de wereld niet een 'niet-ik',

dat het een eigen bestaan geeft als een 'ik'. De menselijke wereld, die historisch is, dient uitsluitend als drijfveer voor het 'zijn in zichzelf'. Dieren worden door de structuur die zij aantreffen, niet uitgedaagd, ze worden er alleen door gestimuleerd. Hun leven is er niet op gericht risico's te lopen, want zij weten niet dat er risico's bestaan. Risico's zijn voor hen geen uitdagingen, die op grond van reflectie begrepen kunnen worden; ze worden alleen 'gemeld' door signalen. Ze vragen dan ook niet besluitvormende antwoorden.

Zo kunnen dieren ook geen verplichtingen aangaan. Door hun a-historiciteit kunnen zij het leven niet 'op zich nemen'. Omdat ze het niet 'op zich nemen', kunnen ze er ook niet aan bouwen. En omdat ze er niet aan bouwen, kunnen ze de structuur van het leven ook niet veranderen. Zo kunnen zij zichzelf ook niet zien als wezens die door het leven vernietigd worden, want ze kunnen hun 'drift'-wereld niet tot een zinvolle symbolen-wereld uitbreiden, die cultuur en geschiedenis omvat. Dit heeft tot gevolg, dat dieren hun structuur niet 'animaliseren', om zichzelf te animaliseren - ze 'de-animaliseren' zichzelf ook niet. Zelfs in het woud blijven ze 'wezens in zichzelf', ze zijn daar precies even animaal als in de dierentuin.

In tegenstelling tot de dieren léven de mensen niet alleen, maar ze existeren. Ze zijn zich van hun activiteit in de wereld waarin ze gesteld zijn, bewust; ze handelen in overeenstemming met de doelen die ze zich gesteld hebben. De beslissing ligt bij hen zelf en in hun relaties met de wereld en met anderen, met hun creatieve tegenwoordigheid dringen ze door in de wereld d.m.v. de verandering die ze bewerkstelligen[14]. Hun existentie is historisch. Dieren leven hun leven in een tijdloos, vlak, gelijkvormig 'iets'; mensen existeren in een wereld die zij voortdurend herscheppen en veranderen. Voor de dieren is het 'hier' slechts een habitaat waarmee ze in verbinding treden; voor mensen betekent het 'hier' niet alleen fysieke, maar ook historische ruimte.

Juister gezegd bestaan begrippen als 'hier', 'nu', 'daar', 'morgen' en 'gisteren' niet voor het dier, welks leven, bij gebrek aan zelfbewustzijn, volledig bepaald is. Dieren kunnen geen grenzen overschrijden, die door het 'hier', het 'nu' of het 'daar' zijn gesteld.

Omdat de mensen zich echter van zichzelf en dus ook van de wereld bewust zijn - omdat ze *bewuste wezens* zijn -, existeren

ze in een dialectische verhouding tussen de gebondenheid aan hun grenzen en hun vrijheid. Door zich los te maken van de wereld, die ze objectiveren - door afstand te nemen van hun handelen -, door de beslissing naar zichzelf en naar hun verhouding tot de wereld en tot anderen te verleggen, worden mensen de situatie die hen omgeeft meester: de 'grenssituaties'.[15] Wanneer deze situaties eenmaal door mensen gezien zijn als kluisters, als hindernis voor hun bevrijding, steken zij als reliëf af tegen de achtergrond en tonen hun ware aard als concrete, historische dimensie van een gegeven werkelijkheid. Mensen beantwoorden de uitdaging met acties, die Vieira Pinto 'grensacties' noemt, eerder gericht op ontkenning en uit de weg ruimen dan op een passief accepteren van het 'gegeven'. Het zijn dus niet zozeer de grenssituaties op zich die een klimaat van wanhoop scheppen, maar eerder de manier waarop ze door mensen in een bepaald historisch ogenblik begrepen worden: of ze zich alleen als beperkingen voordoen of als onoverkomelijke barrières. Daar kritisch gevoel wordt belichaamd in actie, ontwikkeld zich een klimaat van hoop en vertrouwen dat de mensen ertoe brengt de grenssituaties meester te worden. Dit doel kan alleen bereikt worden door te werken aan de concrete historische werkelijkheid, waarin de grenssituaties historisch worden aangetroffen. Terwijl de werkelijkheid veranderd wordt en situaties achterhaald worden, duiken er nieuwe op, die op hun beurt nieuwe grenshandelingen zullen oproepen.
De wereld van de dieren kent, dank zij haar a-historisch karakter, geen grenssituaties. Dieren zijn ook niet in staat grenshandelingen uit te proberen, want hiervoor is een positieve instelling tegenover de wereld nodig: het zich losmaken van de wereld en het objectiveren daarvan met het doel haar te veranderen. Daar ze organisch aan hun driften en instincten gebonden zijn, kunnen dieren geen onderscheid maken tussen zichzelf en de wereld. Zo worden ze ook niet door historische grenssituaties omgeven, maar wel door hun eigen driften. De rol eigen aan dieren, is niet een houding tegenover hun driften aan te nemen (dan zouden de driften een wereld zijn), maar zich eraan aan te passen. Wanneer dieren dus een woning 'produceren', een bijennest, een vossehol of een hazenleger, scheppen ze geen produkten die uit 'grenshandelingen' voortvloeien, d.w.z. veranderende antwoorden. Hun produktieve

bezigheden zijn onderworpen aan de bevrediging van een fysieke behoefte, die alleen maar prikkelt doch niet uitdaagt. 'Zijn produkt (van het dier) behoort direct tot zijn fysieke lichaam, terwijl de mens zich vrij tegenover zijn produkt kan opstellen.'[16]
Slechts produkten die het resultaat zijn van handelingen van een levend wezen zonder dat ze tot zijn fysieke lichaam behoren (ook al dragen ze zijn stempel), kunnen het samenhangend geheel een zinvolle dimensie geven, die zo een wereld vormt. Een wezen dat in staat is tot zulk een produktie (dat daarbij ook noodzakelijkerwijs van zichzelf bewust is, een 'wezen voor zichzelf' is), zou niet langer kunnen *zijn,* wanneer het zich niet *in het proces van het zijn* in de wereld bevond, waarmee het in relatie staat - zoals ook de wereld niet langer zou bestaan wanneer dit wezen niet bestond.
Het onderscheid tussen dieren - die (omdat hun handelen geen grenshandelingen bewerkstelligt) geen produkten kunnen voortbrengen, die los van henzelf staan - en mensen - die door hun handelen aan de wereld cultuur en geschiedenis scheppen - is dat alleen de laatsten wezens van de praktijk zijn. Alleen mensen *zijn* praxis, - de praxis die als reflectie en actie de werkelijkheid echt veranderend, de bron van kennis en schepping is. Dierlijke activiteit, die buiten de praktijk om ontstaat, is niet scheppend. Scheppend is het transformerend handelen van de mens.

Als veranderende en scheppende wezens brengen mensen in hun permanente relatie met de werkelijkheid niet alleen materiële goederen - tastbare objecten - voort, maar ook sociale instituten, ideeën en concepties[17]. Door hun niet aflatende praktijk scheppen ze tegelijkertijd de geschiedenis en worden historisch-sociale wezens. Daar ze - in tegenstelling tot de dieren - de tijd in drie dimensies: verleden, heden, toekomst, kunnen verdelen, ontwikkelt zich hun geschiedenis in samenhang met hun eigen scheppingen als een voortdurend proces van permanente verandering, waarbinnen voor bepaalde tijden karakteristieke eenheden tot stand komen. Deze karakteristieke eenheden zijn geen gesloten tijdperioden, statische grootheden waarin mensen zijn opgesloten. Ware dat het geval, dan zou een fundamentele voorwaarde van de geschiedenis - haar continuïteit - verdwijnen. De karakteristieke eenheden

zijn integendeel onderling verbonden door de dynamiek van de historische continuïteit.[18]

Een tijdperk wordt gekarakteriseerd door een complex van ideeën, concepties, verwachtingen, twijfel, waarden en uitdagingen, die in dialectische wisselwerking staan tot hun tegendeel, dat a.h.w. een toestand van volheid wil bereiken. De themata van dit tijdperk worden gevormd door de concrete uitdrukking van veel van deze ideeën, waarden, concepties en verwachtingen, maar ook door de obstakels die de volledige humanisering van de mens in de weg staan. Deze themata impliceren op hun beurt tegenovergestelde, ja, antithetische themata. Ze wijzen echter tegelijk op taken die nog moeten worden uitgevoerd. Zo zijn historische themata nooit geïsoleerd, op zichzelf staand of statisch. Ze houden dialectisch steeds verband met hun tegendeel. Ze zijn nergens anders te vinden dan in de mens-wereld-verhouding. Het gehele complex van inter-agerende themata van een tijdperk vormt zijn 'thematisch universum'.

Tegenover dit 'universum van themata' nemen de mensen in een dialectische contradictie a.h.w. tegenstrijdige posities in: sommigen werken aan het behoud van de structuren, anderen aan de verandering ervan. Terwijl de botsing tussen de themata, als uitdrukking van de werkelijkheid, heviger wordt, ontstaat een tendens om de themata, ja, de werkelijkheid zelf, tot een mythe te maken, waardoor een irrationeel en sektarisch klimaat ontstaat. Dit klimaat dreigt de themata van hun diepere zin te beroven en er het karakteristieke dynamische aspect aan te ontnemen. In deze situatie wordt de mythologiserende irrationaliteit zelf een grondthema. Het daaraan tegenovergestelde thema, de kritische en dynamische kijk op de wereld, wil de werkelijkheid zichtbaar maken, haar ontmythologiseren en tot een volledig verwerkelijking van de menselijke opdracht komen, d.i. de permanente transformatie van de werkelijkheid om wille van de bevrijding van de mens.

Tenslotte: uiteindelijk houden de *themata*[19] grenssituaties in en zijn ook zelf in *grenssituaties* gevat. De *taken* die ze behelzen, vereisen *grenshandelingen*. Wanneer de themata door de grenssituaties versluierd en daardoor niet duidelijk begrepen worden, kunnen ook de bijbehorende taken - de antwoorden van de mensen in de vorm van historische actie - noch echt, noch kritisch vervuld worden. In dat geval zijn mensen niet in

staat de grenssituaties te transcenderen om te ontdekken dat aan gene zijde van deze situatie - en in tegenstelling ermee - een *niet beproefde mogelijkheid ligt.*
Samengevat: In grenssituaties gaat het om de existentie van mensen die direct of indirect nut van deze situaties hebben, en van mensen wier bestaansrecht door hen wordt bestreden en die men heeft geketend. Zien de laatsten deze situatie op een goede dag als grens tussen zijn en menselijker-zijn, en niet meer als grens tussen zijn en niets, dan beginnen ze hun steeds kritischer wordende acties daarop af te stellen. De niet beproefde mogelijkheid, met dit nieuwe inzicht verbonden, zetten ze daarbij om in de daad. Aan de andere kant beschouwen degenen die nut van de grenssituatie hebben, die niet beproefde mogelijkheid als een bedreigende grenssituatie, die niet mag worden verwezenlijkt, en ze doen alles om de status quo te handhaven. Om die reden moeten bevrijdende acties in de historische wereld om ons heen niet alleen in overeenstemming zijn met de generatieve themata, maar ook met de manier waarop deze themata begrepen worden. Met deze eis is ook een andere gegeven: het onderzoek van zinvolle themata.
Generatieve themata kunnen in concentrische cirkels gelegen zijn en zich van het algemene naar het bijzondere bewegen. De meest algemene karakteristieke eenheid, die een veelsoortige reeks van eenheden en subeenheden omvat - continentale, regionale, nationale enz. -, omvat themata van universeel karakter. Het fundamentele thema van onze tijd is m.i. dat van de overheersing - het heeft zijn tegenstelling, nl. het thema van de *bevrijding,* mede tot doel. Dit kwellend thema geeft aan onze tijd het antropologische karakter, waarvan eerder sprake is geweest. Om tot humanisering te komen - en een voorwaarde daarvoor is het elimineren van de dehumaniserende onderdrukking -, is het absoluut noodzakelijk de grenssituaties, waarin mensen tot dingen worden gereduceerd, meester te worden.
Binnen de nauwe cirkel ontmoeten wij themata en grenssituaties die karakteristiek zijn voor groepen in de samenleving (op hetzelfde continent of op meerdere continenten), die door deze themata en grenssituaties historisch aan elkaar gelijk zijn. Zo stelt bijvoorbeeld de onderontwikkeling die men zonder de verhouding van afhankelijkheid niet kan begrijpen, een grenssituatie voor, die voor de samenleving in de derde wereld

karakteristiek is. De opgave die in deze grenssituatie verscholen ligt, bestaat uit het overwinnen van de tegenstrijdigheid tussen deze 'object'-maatschappijen en de wereldmachten. In deze opgave liggen de niet beproefde mogelijkheden van de derde wereld.
Iedere gegeven samenleving binnen de ruimere voor de tijd kenmerkende eenheid heeft bovendien naast de algemene, continentale of historisch gelijke themata haar eigen speciale themata, haar eigen grenssituaties. In nog kleiner cirkel kunnen thematische verschillen in een en dezelfde maatschappij worden gevonden, wanneer men haar in regionen en subregionen indeelt, die alle een relatie hebben met de maatschappij in haar totaliteit. Deze vormen voor de tijd karakteristieke sub-eenheden. Zo ontmoeten wij b.v. binnen dezelfde nationale eenheid de tegenstelling van de 'coëxistentie van de niet-gelijktijdigen'.
Binnen deze sub-eenheden kunnen nationale themata in hun ware betekenis begrepen of ook misverstaan worden. Ze kunnen misschien alleen vermoed worden - vaak zelfs dat niet. Maar een ontbreken van themata in de sub-eenheden is beslist onmogelijk. Het feit dat sommige mensen in een bepaalde streek een generatief thema niet doorhebben of het verkeerd duiden, maakt hoogstens duidelijk dat er een grenssituatie van onderdrukking bestaat, waarin mensen nog steeds zijn ondergedoken.
In het algemeen neemt een onderdrukt bewustzijn, dat de grenssituatie nog niet in haar totaliteit heeft begrepen, alleen de nevenverschijnselen waar en brengt daarop de remmende macht over die de grenssituatie[20] eigen is. Deze omstandigheid is van grote betekenis voor het onderzoek van generatieve themata. Wanneer het de mensen aan een kritisch begrip van de werkelijkheid ontbreekt, als ze de realiteit slechts fragmentarisch begrijpen en de samenhang van de op elkaar inwerkende opbouwende elementen niet zien, kunnen ze deze werkelijkheid niet echt kennen. Om haar echt te kennen, zouden ze hun uitgangspunt moeten herzien: ze zouden een totaal-overzicht van de samenhang moeten hebben, om daarna de verschillende elementen te kunnen onderscheiden en isoleren en met behulp van deze analyse tot een duidelijker inzicht in het geheel te komen.
Voor de methodologie van het thematisch onderzoek en voor

een problematiserend ontwikkelingswerk is deze gang van zaken ook terecht, wanneer het erom gaat de significante dimensies van de individuele, maar met het geheel verbonden realiteit te laten zien. Door analyse van deze dimensies kan het individu het samenspel van de verschillende componenten herkennen. Tegelijkertijd zouden de significante dimensies, die op hun beurt weer bepaald worden doordat delen in inter-actie treden, als dimensies van een totale werkelijkheid begrepen moeten worden. Zo maakt de kritische analyse van een significante existentiële dimensie een nieuwe kritische houding tegenover grenssituaties mogelijk. Opvatting en begrip van de werkelijkheid worden gecorrigeerd en winnen aan diepte. Wanneer men gebruik maakt van een methodologie van de *conscienticação,* brengt het onderzoek van het generatieve thema, dat in het minimum thematische universum besloten ligt (de generatieve themata in interactie), de mensen ertoe kritisch over hun wereld na te denken.
Wanneer mensen de werkelijkheid echter als compact, ondoorzichtig en afgesloten beschouwen, is het beslist noodzakelijk het onderzoek langs abstracte weg te doen plaatsvinden. Dit betekent niet dat het concrete tot het abstracte gereduceerd wordt (daarmee zou de dialectische aard van de methode ontkend worden), maar dat beide elementen als tegenstellingen, die in de daad van reflectie dialectisch met elkaar in verband staan, behouden blijven. Deze dialectische gedachtengang is bij de analyse van een concrete, existentiële, 'gecodeerde' situatie[21] zeer goed te zien. De 'decodering' eist dat men zich van het abstracte naar het concrete toe beweegt. Men moet dus van het deel tot het geheel komen en dan tot de delen terugkeren. Dit vereist weer, dat het subject zichzelf in het object herkent (de gecodeerde, concrete, existentiële situatie) en het object als een situatie herkent waarin het zich samen met andere subjecten bevindt. Deze beweging van stroom en tegenstroom vanuit het abstracte naar het concrete, dat bij de analyse van een gecodeerde situatie ontstaat, voert - als de decodering is gelukt - tot het overmeesteren van de abstractie *door* het kritisch waarnemen van het concrete, dat daarmee reeds opgehouden heeft een compacte, ondoorzichtige werkelijkheid te zijn.
Wanneer een individu wordt geconfronteerd met een gecodeerde existentiële situatie (een schets of een foto, die via

abstractie tot de werkelijkheid van de existentiële realiteit voert), heeft hij de neiging deze gecodeerde situatie 'te splitsen'. In het proces van decodering komt deze scheiding overeen met de fase die wij de 'beschrijving van de situatie' noemen; ze vergemakkelijkt de ontdekking van de interactie tussen de fragmenten van het gedeelde geheel. Dit geheel (de gecodeerde situatie), dat oorspronkelijk alleen diffuus begrepen wordt, begint vorm en zin te krijgen wanneer het denken er vanuit de verschillende dimensies naar terugvloeit. Daar echter de codering uit de voorstelling van een existentiële situatie bestaat, kan degeen die decodeert gemakkelijk de stap doen van de voorstelling naar de concrete situatie, waarin en waarvoor hij zichzelf ziet geplaatst. Zo laat het zich in beginsel verklaren, waarom mensen zich verschillend gaan gedragen m.b.t. een objectieve werkelijkheid, als deze werkelijkheid eenmaal geen doodlopend straatje meer is, maar haar ware gezicht toont: een onontkoombare uitdaging.

In alle stadia van de decodering brengen mensen hun zienswijze op de wereld naar voren. In de manier waarop zij over de wereld denken en de wereld tegemoettreden - fatalistisch, dynamisch of statisch -, zijn hun generatieve themata te vinden. Een groep die geen generatieve thematiek concreet tot uitdrukking weet te brengen - wat zou kunnen betekenen, dat er geen themata zijn -, wijst integendeel op een zeer dramatisch onderwerp: *het thema van het zwijgen*. Het thema van het zwijgen duidt op een structuur van stomheid tegenover de overweldigende macht van de grenssituaties.

Ik moet nogmaals onderstrepen, dat het generatieve thema niet los van de werkelijkheid in mensen te vinden is, ook niet in de werkelijkheid los van de mens - laat staan in 'niemandsland'. Het kan alleen binnen de relatie mens-wereld worden begrepen. Wie naar het generatieve thema zoekt, vraagt naar het denken van de mens over de werkelijkheid en naar zijn handelen aan de werkelijkheid, waarop zijn praxis berust. Juist daarom vraagt de voorgestelde methode, dat onderzoeker en volk (normaliter als object van dit onderzoek beschouwd) als samenwerkende *onderzoekers* optreden. Hoe actiever de mensen met het oog op het onderzoek van hun thematiek zijn ingesteld, des te meer verdiepen zij hun kritische waarneming van de werkelijkheid en nemen ze, terwijl ze deze thematiek formuleren, bezit van hun werkelijkheid.

Het is mogelijk dat er zijn die het niet raadzaam achten het volk, bij het zoeken naar de eigen, zinvolle thematiek als onderzoekers te betrekken; de opdringerige invloed (n.b. de 'opdringerigheid' van hen die het meest bij hun eigen ontwikkeling geïnteresseerd zijn of zouden moeten zijn) zou immers de resultaten kunnen 'vervalsen', waardoor de objectiviteit van het onderzoek gevaar zou lopen. Deze opvatting gaat uit van de foutieve veronderstelling, dat themata in hun oorspronkelijke objectieve zuiverheid buiten mensen existeren - alsof themata *dingen* zouden zijn. In werkelijkheid existeren themata *in* de mens, *in* zijn relaties met de wereld, hebben betrekking op concrete feiten. Hetzelfde objectieve feit kan in verschillende tijden complexen generatieve themata in verschillende karakteristieke sub-eenheden oproepen. Er bestaat dus een verband tussen het objectieve feitenmateriaal, de opvatting van mensen over dit feitenmateriaal en de generatieve themata. Het zijn mensen die uitdrukking geven aan een zinvolle thematiek, en dit zal op een bepaald tijdstip verschillen van een vroeger tijdstip, afhankelijk van de verandering in de opvattingen van de mensen over het objectieve feitenmateriaal waarop ze zich baseren. Voor de onderzoeker komt het erop aan te ontdekken, vanuit welk gezichtspunt de mensen datgene wat 'gegeven' is, bezien; hij dient na te gaan of de manier waarop de werkelijkheid gezien wordt, zich in de loop van het onderzoek gewijzigd heeft. (De objectieve realiteit verandert natuurlijk niet. Wanneer dus de opvatting van deze realiteit in de loop van het onderzoek verandert, heeft dat niets met de geldigheid van het onderzoek te maken).
Wij moeten niet uit het oog verliezen, dat de aspiraties, de motieven en de doelstellingen, die een zinvolle thematiek impliceert, *menselijke* aspiraties, motieven en doelstellingen zijn. Zij existeren niet ergens 'buiten' als statische grootheden, *ze gebeuren*. Ze zijn even historisch als de mensen zelf. Dientengevolge kunnen ze niet los van de mensen worden begrepen. Deze themata begrijpen en verstaan, betekent zowel de mens begrijpen in wie ze belichaamd worden, alsook de werkelijkheid waarop ze betrekking hebben. Maar juist omdat het niet mogelijk is deze themata los van de mens te begrijpen, is het noodzakelijk, dat ook de mensen die erbij betrokken zijn, ze begrijpen. Zo wordt het thematisch onderzoek tot een gemeenschappelijk streven om zowel de werkelijkheid als zichzelf

bewust te worden, waardoor dit onderzoek tot uitgangspunt voor een ontwikkelingsproces of voor culturele actie met een bevrijdend karakter wordt.
Het eigenlijke gevaar van het onderzoek is niet, dat de vermeende onderzoek-'objecten', die ontdekken dat zij zelf deelhebben aan het onderzoek, de analystische resultaten zouden kunnen 'vervalsen'. Het gevaar bestaat veeleer hierin, dat de kern van het onderzoek verlegd wordt naar de mensen zelf, waardoor niet meer de zinvolle themata maar de mensen als onderzoekobjecten worden beschouwd. Omdat dit onderzoek als basis voor de opbouw van een ontwikkelingsprogramma moet dienen, waarin leraar-leerling en leerling-leraar hun kennen van hetzelfde object combineren, moet het onderzoek zelf eveneens op de wederkerigheid van handelen gebaseerd zijn.
Een thematisch onderzoek, dat zich in het menselijk vlak afspeelt, kan niet tot een mechanische handeling herleid worden. Als proces van onderzoek, van kennis en dus van schepping stelt het de onderzoekers de eis in het verband dat zij leggen tussen zinvolle themata te ontdekken dat de problemen elkaar wederzijds beïnvloeden. Het onderzoek zal een optimaal opvoedend effect hebben, waar het het meest kritisch is. En het zal daar het meest kritisch zijn, waar men de beperkte omschrijving van een partiële, geïsoleerde kijk op de werkelijkheid vermijdt en zich houdt aan het zicht op het totaal van de werkelijkheid. Zo zou wie op zoek gaat naar zinvolle thematiek oog moeten hebben voor de verbanden tussen de themata - er oog voor moeten hebben deze themata als probleem te formuleren, alsook voor de historisch-culturele context ervan.
Zomin als de opvoeder een program mag uitwerken, dat hij de mensen presenteert, zomin mag een onderzoeker, die het thematische universum wil doorgronden, 'dienstregelingen' uitwerken uitgaande van beginpunten die *hij* tevoren heeft vastgesteld. Het ontwikkelingswerk moet evenals het onderzoek dat er steun aan moet geven, bestaan uit 'sympathieke' activiteiten in de ethymologische zin van het woord. D.w.z. dat ze moeten bestaan uit communicatie en uit de gemeenschappelijke ervaring van een werkelijkheid, die in de complexiteit van haar voortdurende 'wording' wordt waargenomen.
De onderzoeker, die in naam van wetenschappelijke objectivi-

teit het organische verandert in iets anorganisch, d.w.z. iets dat *wordt* in iets dat *is*, leven in dood, is een mens die bang is voor verandering. Hij ziet in de verandering (die hij niet ontkent, maar ook niet wenst) geen teken van leven, maar van dood en bederf. Hij zou de verandering willen bestuderen - maar dan om haar te voorkomen, niet om haar aan te moedigen of te verdiepen. Doordat hij echter de verandering als teken van dood ziet en mensen tot passieve onderzoekobjecten maakt om over pasklare modellen te kunnen beschikken, verraadt hij zijn eigen aard als moordenaar van het leven.
Ik herhaal: Het onderzoek van een thematiek sluit het onderzoek van het denken van de mensen in - een denken dat alleen mogelijk is, *in* een *onder* mensen die met elkaar de werkelijkheid trachten te doorgronden. Ik kan niet *voor anderen*, ook niet *zonder anderen* denken; evenmin kunnen anderen *voor mij* denken. Zelfs wanneer het denken van de mensen bijgelovig of naïef is, kunnen ze zichzelf alleen veranderen, wanneer ze hun opvattingen betreffende het handelen opnieuw overdenken. Dit proces moet bepaald worden door het ontstaan van ideeën en door handelen op grond daarvan - niet door het consumeren van de ideeën van anderen.
Mensen, als levende wezens 'in een situatie', ontdekken zichzelf, geworteld in door tijd en ruimte bepaalde condities, waardoor zij gekenmerkt worden en waaraan zij hun stempel geven. Ze zijn geneigd aandacht te schenken aan hun eigen gesitueerd zijn, naar de mate waarin ze erdoor worden uitgedaagd om in en met deze situatie bezig te zijn. Mensen *zijn*, omdat ze in een situatie zijn. En ze *zullen meer zijn* al naar gelang ze niet alleen kritisch over hun existentie nadenken, maar er ook kritisch mee bezig zijn.
Reflectie op het 'gesitueerd zijn' is reflectie op de eigenlijke voorwaarde van het bestaan kritisch denken, waardoor mensen elkaar als 'gesitueerd' ontdekken. Alleen waar deze situatie zich niet meer als een compacte, toesluitende werkelijkheid of als een pijnlijk doodlopende weg voordoet, alleen waar mensen haar als objectief-problematische situatie kunnen gaan zien - daar alleen kan er sprake zijn van engagement. Mensen *duiken op* uit hun *ondergedompeld-zijn* en krijgen de mogelijkheid om in de werkelijkheid, voorzover deze is onthuld, in te grijpen. Het *ingrijpen* in de werkelijkheid - het eigenlijke historische bewust zijn - is een stap verder dan opduiken en

vloeit voort uit de *conscientização* van de situatie. *Conscientização* is de verdieping van het bewust worden, kenmerkend voor elk 'boven water komen'.
Ieder thematisch onderzoek, dat historisch bewustzijn verdiept, is dan ook echt opvoedend, terwijl alle ware opvoeding het denken onderzoekt. Hoe meer opvoeder en volk het algemene denken onderzoeken en zich zo samen ontwikkelen, des te meer bevorderen ze het onderzoek. Ontwikkeling en thematisch onderzoek zijn in het probleem stellende opvoedingsconcept niets dan verschillende momenten van hetzelfde proces. In tegenstelling tot de antidialogische en non-communicatieve 'deposito's' van de bank-methode wordt de programinhoud van de problematiserende methode - dialogische bij uitnemendheid-bepaald en georganiseerd door de kijk van de leerlingen op de wereld waarin zij hun generatieve themata vindt. Zo wordt de inhoud voortdurend uitgebreid en vernieuwd. De dialogisch georiënteerde leraar in een interdisciplinair team, dat aan het thematische universum werkt - welk universum duidelijk is geworden door het onderzoek - heeft tot taak deze totaliteit aan de mensen van wie hij haar eerst heeft ontvangen te 're-presenteren'. En dan niet als college, maar als probleem. Laten we b.v. eens aannemen dat een groep een plan moet coördineren voor ontwikkeling van volwassenen in een plattelandsstreek met een hoog percentage analfabetisme. Het plan omvat een campagne voor leesonderricht en een post-literaire fase. Gedurende de eerste fase zoekt de problematiserende opvoeding de 'generatieve woorden' en onderzoekt die. In de post-literaire fase worden de 'generatieve themata' gezocht en onderzocht.
Laten we hier echter alleen het onderzoek van de generatieve themata of de zinvolle thematiek[22] aan de orde stellen. Wanneer de onderzoekers de streek waarin zij zullen werken, eenmaal bepaald en een voorlopige kennis via bronnen uit de tweede hand verkregen hebben, beginnen ze aan de eerste fase van het onderzoek. Bij dit begin (zoals bij elk begin van menselijke activiteit) treden moeilijkheden en risico's op, die tot op zekere hoogte normaal zijn, hoewel ze bij het eerste contact met de mensen uit de streek niet altijd duidelijk aan de dag treden. Bij dit eerste contact moeten de onderzoekers een aanzienlijk aantal personen voor een informeel treffen bij elkaar zien te krijgen, om over de bedoelingen van hun ver-

blijf in de streek te kunnen praten. Bij deze samenkomst dienen zij de reden van het onderzoek uiteen te zetten, de methodes die gevolgd zullen worden en wat ermee wordt beoogd. Daarenboven moeten zij uitleggen, dat het onderzoek onmogelijk zal zijn zonder wederzijds begrip en vertrouwen. Zijn de deelnemers het zowel met het onderzoek als met het daaropvolgende proces eens[23], dan moeten de onderzoekers onder de deelnemers vrijwilligers zoeken, die als assistenten kunnen helpen. Deze vrijwilligers kunnen de noodzakelijke gegevens over het leven in de streek verschaffen. Van nog groter belang is echter de actieve aanwezigheid van deze vrijwilligers in het onderzoek.
Intussen beginnen de onderzoekers met hun eigen bezoeken aan de streek. Daarbij mogen zij zich nooit opdringen, maar moeten tactvol optreden; uit hun houding moet *begrip* spreken voor hetgeen zij zien. Natuurlijk komen onderzoekers in een streek aan met waardebegrippen, waardoor hun opvattingen beïnvloed worden. Dat betekent echter niet dat ze het thematisch onderzoek in een instrument veranderen, waarmee ze hun waardebegrippen aan anderen opdringen. De enige dimensie van deze waardebegrippen, die de mensen wier thematiek onderzocht wordt hopelijk zullen delen (waarbij wordt verondersteld dat de onderzoekers deze kwaliteit zelf bezitten), is een kritisch begrijpen van de wereld. Dat houdt in de juiste manier om de werkelijkheid te benaderen en haar te ontsluiten. Kritisch begrip kan echter niet afgedwongen worden. Het thematisch onderzoek toont zich dan ook van het begin als pedagogische arbeid, als culturele actie.
Tijdens hun bezoeken bepalen de onderzoekers hun kritisch 'doel' voor de streek die zij bestuderen, alsof het voor hen een enorme, unieke, levende 'code' was, die zij moeten ontcijferen. Zij bezien de streek als een totaliteit, die zij bij elk bezoek dat zij afleggen pogen te 'delen' door de partiële dimensies te onderzoeken die indruk op hen hebben gemaakt. Met behulp van dit proces vergroten ze hun begrip voor de interactie van de verschillende delen, hetgeen hun later van nut zal zijn bij de pogingen door te dringen in het totaal.
In deze fase van decoderen merken de onderzoekers bepaalde momenten op in het leven van de streek - soms direct, soms met behulp van informele gesprekken met de inwoners. Ze noteren alles, ook schijnbaar onbelangrijke dingen: de manier

waarop de mensen praten, hun levensstijl, hun manier van doen in de kerk en bij het werk. Ze tekenen het taaleigen van de mensen op: hun uitdrukkingen, hun vocabulaire, hun zinsbouw (niet hun incorrecte uitspraak, maar veeleer de manier waarop ze hun gedachten onder woorden brengen)[24].
Het is van essentieel belang dat de onderzoekers de streek onder verschillende omstandigheden zien: werk op het land, bijeenkomsten van een plaatselijke vereniging (waarbij men let op het gedrag van de aanwezigen, de manier waarop men zich daarbij uitdrukt en de onderlinge betrekkingen tussen officiële personen en gewone leden), de rol van vrouwen en jeugd, vrije tijd, spel en sport, gesprekken bij mensen thuis (waarbij men voorbeelden van de verhouding tussen man en vrouw en tussen ouders en kinderen vastlegt). Geen enkele activiteit mag aan de aandacht van de onderzoeker ontsnappen gedurende deze eerste oriëntatie.
Na elk observatiebezoek dient de onderzoeker een kort verslag te maken, waarover met het gehele team gediscussieerd kan worden, om op die manier de voorlopige resultaten van zowel de professionele onderzoekers alsook van de plaatselijke assistenten te evalueren. Om het voor de assistenten gemakkelijker te maken aan deze besprekingen deel te nemen, dienen deze bijeenkomsten in de streek zelf gehouden te worden.
Deze evaluatiebijeenkomsten vormen een tweede fase bij de codering van de unieke levende code. Doordat ieder in zijn decoderingsbericht meedeelt, hoe hij een bepaalde gebeurtenis of een situatie opvatte of aanvoelde, is dit een uitdaging voor alle anderen omdat dezelfde werkelijkheid die ook zij onderzocht hebben, hun ge*re*presenteerd wordt. Daarbij 'overwegen' zij opnieuw aan de hand van 'overwegingen' van anderen hun eigen, hieraan vooraf gegane 'overwegingen'. Zo voert de analyse van de werkelijkheid, die elk individueel gemaakt heeft, hen allen terug, dialogisch, naar het gedeelde geheel, dat opnieuw tot een totaliteit wordt. Dit vereist weer een nieuwe analyse van de onderzoekers, waarop een nieuw evaluerend en kritisch samenzijn volgt. Vertegenwoordigers van de inwoners nemen aan alle activiteiten deel als leden van het onderzoekteam.
Hoe meer de groep het geheel splitst en herintegreert, des te dichter komt ze bij de kernen van de primaire en secundaire tegenstellingen, waaronder de bewoners van de streek leven.

Het lokaliseren van deze kernen van tegenstellingen kan de onderzoekers reeds in dit stadium in staat stellen de programinhoud van hun opvoedende actie vast te stellen. Wanneer namelijk deze tegenstellingen in de inhoud naar voren komen, mag men zeker aannemen, dat hij de belangrijke thematiek van de streek behelst. Men kan zonder meer beweren dat een actie die op deze waarnemingen gebaseerd is, met veel meer waarschijnlijkheid succes zal hebben dan een die 'op beslissingen van bovenaf' is gebaseerd. De onderzoekers mogen zich door die mogelijkheid in ieder geval niet laten verleiden. Uitgaande van de oorspronkelijke opvatting van deze kernen van tegenstrijdigheid (die de fundamentele contradictie van de maatschappij als een voor de tijd karakteristieke eenheid insluit), is het grondprincipe te onderzoeken op welk niveau de inwoners deze tegenstrijdigheden ervaren.
Deze tegenstellingen vormen eigenlijk de grenssituaties; ze behelzen themata en maken op taken opmerkzaam. Wanneer er mensen in deze grenssituaties gevangen zitten en niet in staat zijn zich eruit los te maken, dan is hun thema gezien deze situatie het *fatalisme* en de taak die het thema impliceert, heet het *ontbreken van een taak.* Zo moet men, hoewel de grenssituaties objectieve realiteiten zijn die in individuele personen behoeften wekken, met deze individuele personen hun niveau van bewustzijn van deze situaties onderzoeken. Een grenssituatie als concrete realiteit kan mensen in verschillende streken (en zelfs in gedeelten van dezelfde streek) tot geheel tegenovergestelde themata en taken oproepen. Daarom is het absoluut noodzakelijk dat de onderzoeker zich allereerst concentreert op de kennis van datgene wat Goldmann het 'werkelijke bewustzijn' en het 'potentiële bewustzijn' noemt.
'Werkelijk bewustzijn is het resultaat van veelvuldige tegenstand en afdwalingen, waardoor de verschillende factoren van de empirische werkelijkheid tegenover elkaar komen te staan en aan (het) potentiële bewustzijn worden doorgegeven.[25]
Werkelijk bewustzijn impliceert de onmogelijkheid om de 'niet beproefde mogelijkheid' te begrijpen, die aan gene zijde van de grenssituatie ligt. Maar terwijl de niet beproefde mogelijkheid op het vlak van het 'werkelijke (of aanwezige) bewustzijn' niet haalbaar is, kan ze worden gerealiseerd met behulp van de 'onderzoekende actie', die haar tot nu toe onbegrepen levensvatbaarheid duidelijk maakt. De niet beproefde mogelijkheid

en het werkelijke bewustzijn houden verband met elkaar net zoals de onderzoekende actie en het potentiële bewustzijn. Goldmanns concept van het 'potentiële bewustzijn' lijkt op wat Nicolai de 'niet-begrepen, praktische oplossingen'[26] noemt (onze 'niet beproefde mogelijkheid'), in tegenstelling tot de 'begrepen, uitvoerbare oplossingen' en de 'aanwezige gebruikte oplossingen', die overeenkomen met Goldmanns 'werkelijk bewustzijn'. Dientengevolge geeft het eventuele feit dat de onderzoekers al in het eerste stadium van het onderzoek het complex van tegenstellingen begrijpen, hun nog niet het recht met de opstelling van de programma-inhoud van een ontwikkelingsactie te beginnen. Want deze opvatting van de werkelijkheid is altijd nog *hun* opvatting en niet die van het volk.

Met het begrijpen van het complex van tegenstellingen begint de tweede fase van het onderzoek. De onderzoekers kiezen - steeds in teamverband - enkele tegenstellingen uit om de codes te kunnen ontwikkelen, die bij het thematisch onderzoek moeten worden gebruikt. Daar de codificaties (schetsen of foto's)[27] de *voorwerpen* zijn, die de 'decoders' bij hun kritische analyse gebruiken, moeten zij zich bij het samenstellen van deze codificaties laten leiden door bepaalde principes, die afwijken van die welke normaliter bij de vervaardiging van visuele hulpmiddelen gebruikt worden.

Een eerste vereiste is, dat deze codificaties beslist situaties moeten weergeven die de mensen vertrouwd zijn, wier thematiek wordt onderzocht, zodat zij de situaties gemakkelijk kunnen herkennen (en daarmee tevens hun eigen relatie ermee). Het is ontoelaatbaar (of het nu tijdens het onderzoekproces is of gedurende de volgende fase, wanneer de zinvolle thematiek als programma-inhoud wordt aangeboden), om beelden van een werkelijkheid te geven die de deelnemers niet vertrouwd zijn. Die handelwijze (die weliswaar dialectisch is, omdat mensen die een vreemde werkelijkheid analyseren, haar met de eigen werkelijkheid zouden kunnen vergelijken en van beide de grenzen ontdekken) mag in geen geval aan de meer primaire handeling voorafgaan, die door de toestand van overspoeld zijn van de deelnemers bepaald wordt, m.a.w. door het proces waarin mensen, die hun eigen werkelijkheid analyseren, ontdekken dat de opvattingen die zij voorheen hadden, onjuist waren en zo tot nieuw zicht op de werkelijkheid komen.

Een even fundamentele eis voor het gereedmaken van de codificaties is, dat de thematische kern ervan noch al te uitvoerig, noch al te raadselachtig mag zijn. Het eerste kan ontaarden in louter propaganda, waarbij van echte decodering geen sprake kan zijn afgezien nog van het feit dat er van een blijkbaar tevoren bepaalde inhoud sprake is. In het laatste geval bestaat het gevaar dat het geheel op een raadsel of spelletje gaat lijken. Daar ze existentiële situaties representeren, moeten de codificaties in hun complexiteit eenvoudig zijn en verschillende decoderingsmogelijkheden bieden, om het effect van brain-washing, propaganda eigen, te vermijden. Codificaties zijn geen slogans, het zijn herkenbare objecten, uitdagingen voor de kritische reflectie van de 'decoder'.
Om bij het decoderingsproces meerdere mogelijkheden van analyse te kunnen aanbieden, moeten de coderingen als een 'thematische waaier' geordend worden. Terwijl de 'decoders' over de codificaties nadenken, moeten de codificaties zich in de richting van andere themata ontsluiten. Deze ontsluiting (die niet plaatsvindt wanneer de thematische inhoud te uitvoerig of te raadselachtig is) is voor een goed begrip van de dialectische verhoudingen tussen de themata en hun tegenstellingen beslist noodzakelijk. Dus moeten de codificaties, die een existentiële situatie weerspiegelen, objectief bezien een totaliteit vormen. Hun elementen moeten in de samenstelling van het geheel op elkaar inwerken.
Bij het proces van de decodering zetten de deelnemers hun thematiek duidelijk uiteen en maken daardoor duidelijk dat zij zich 'werkelijk bewust zijn' van de wereld. Daarbij gaan ze begrijpen hoe ze handelden toen ze nog in de situatie, die ze nu analyseren, verkeerden. En daardoor komen ze tot een 'begrijpen van hun vroegere begrijpen'. Door tot dit besef te komen, krijgen zij een ander begrip van de werkelijkheid. Doordat de horizon van hun waarneming wordt verruimd, ontdekken ze in hun 'achtergrond-bewustzijn' gemakkelijker de dialectische betrekkingen tussen de beide dimensies van de werkelijkheid.
Door het 'begrijpen van het vroegere begrijpen' en het 'kennen van de vroegere kennis te stimuleren', is het decoderen een stimulans om te komen tot nieuw begrip en nieuwe kennis. Het nieuwe begrip en de nieuwe kennis worden systematisch gevolgd door de invoering van het ontwikkelingsplan, dat de

niet beproefde mogelijkheid verandert in onderzoekend handelen, zoals ook het potentiële bewustzijn het werkelijke bewustzijn gaat vervangen.
Het gereedmaken van de codificaties vereist bovendien, dat zoveel mogelijk tegenstellingen opnieuw aangeboden worden 'inclusief' andere, die met elkaar het systeem van de tegenstellingen vormen in de onderzochte streek[28]. Als al deze 'inclusieve' codificaties klaar zijn zouden de andere tegenstellingen, die daarin 'vervat' zijn, eveneens gecodeerd moeten worden. De decodering van de eerste zal door de decodering van de laatste dialectisch opgehelderd worden.
In dit verband heeft Gabriel Bode, een jonge Chileense ambtenaar bij een van de belangrijkste Chileense regeringsinstanties - het *Instituto de Desarrollo Agropecuario* (INDAP)[29] - een zeer waardevolle bijdrage tot onze methode geleverd. Toen Bode deze methode namelijk in de post-literaire fase gebruikte, merkte hij dat de landarbeiders alleen dan belangstelling voor de discussie hadden, wanneer de codificatie betrekking had op hun directe behoeften. Elke afwijking in de codificatie alsook iedere poging van de leraar om de decoderingsdiscussie in andere banen te leiden, had stilzwijgen en onverschilligheid tot gevolg. Aan de andere kant bemerkte hij, dat zelfs wanneer de codificatie[30] zich concentreerde op de door hen gevoelde behoeften, de landarbeiders niet in staat waren zich systematisch op de discussie te concentreren, die dan ook dikwijls afdwaalde naar een punt waar geen synthese meer mogelijk was. Ook hadden zij bijna nooit het verband door tussen de door hen gevoelde behoeften en de directe of indirecte oorzaken van deze behoeften. Je zou kunnen zeggen dat ze er niet in slaagden de niet beproefde mogelijkheid te begrijpen, die aan gene zijde lag van de grenssituatie die door hun behoeften opgeroepen werd.
Daarop besloot Bode om met een gelijktijdige projectie van verschillende situaties te gaan experimenteren. In deze techniek ligt de waarde van zijn bijdrage. Allereerst projecteerde hij een heel eenvoudige codificatie van een bestaande situatie. Die eerste codificatie noemt hij de 'wezenlijke'. Zij geeft de basiskern en laat een thematische waaier zien, die 'hulpcoderingen' omvat. Nadat de wezenlijke codificatie is gedecodeerd, houdt de opvoeder het geprojecteerde beeld vast voor de deelnemers als een punt van herkenning en daarnaast projecteert

hij dan successievelijk de hulpcodificatie. Met behulp van deze hulpcodificaties, die in direct verband staan met de wezenlijke codificatie, houdt hij de levendige belangstelling van de deelnemers vast, die daardoor in staat zijn tot een synthese te komen.
Het is de grote prestatie van Gabriel Bode, dat hij met behulp van de dialectiek van wezenlijke codificatie en hulpcodificatie in staat is de deelnemers gevoel voor het totaal te geven. Individuen die in de werkelijkheid *ondergedompeld* waren en hun behoeften alleen maar *voelden, duiken op* uit de werkelijkheid en begrijpen de *oorzaken* van hun behoeften. Op die manier zijn zij in staat veel sneller aan gene zijde van het vlak van het werkelijke bewustzijn tot het potentiële bewustzijn te komen.
Als de codificaties eenmaal gereed en alle thematische aspecten ervan door het interdisciplinaire team onderzocht zijn, beginnen de onderzoekers met de derde fase van het onderzoek. Zij keren terug naar de streek, om te beginnen aan decoderende gesprekken in 'thematische onderzoekkringen'[31]. Deze discussies, die het materiaal dat in de voorafgaande fase gereed werd gemaakt, decoderen, worden voor de daarna volgende analyse door het interdisciplinaire team[32] op de band opgenomen. Behalve de onderzoeker, die als coördinator optreedt bij de decodering, nemen twee andere specialisten - een psycholoog en een socioloog - aan de bijeenkomsten deel. Het is hun taak de belangrijke (en ook de schijnbaar onbelangrijke) reacties van de 'decoders' te noteren en te verzamelen.
Gedurende het proces van decoderen moet de coördinator niet alleen naar de afzonderlijke deelnemers luisteren, maar hij moet hen ook uitdagen door zowel de gecodificeerde bestaande situatie als hun antwoorden als problemen te stellen. Door de katharsis van de methodologie brengen de deelnemers aan de thematische onderzoekkringen een reeks gevoelens en meningen over zichzelf, de wereld en anderen naar voren, die ze wellicht onder andere omstandigheden niet hadden kunnen uiten.
Bij een thematisch onderzoek[33] dat in Santiago werd gehouden, discussieerde een groep bewoners van huurkazernes over een tafereeltje van een dronken man die op straat liep, terwijl drie jongemannen op de hoek met elkaar stonden te praten. De deelnemers aan de groep merkten op: 'De enige die daar

produktief is en nuttig voor zijn land, is de kerel die naar huis terugkeert, na de hele dag voor een hongerloontje te hebben gewerkt; hij zit in zorg over zijn gezin, omdat hij ze niet kan geven wat ze nodig hebben. Hij is de enige echte arbeider en hij zuipt net als wij'.
De onderzoeker[34] was van plan geweest aspecten van het alcoholisme te bestuderen. Waarschijnlijk zou hij de genoemde antwoorden niet hebben gekregen, als hij de deelnemers een vragenlijst had voorgelegd die hij zelf had ontworpen. Wanneer hij een directe vraag gesteld had, zouden ze misschien zelfs bestreden hebben dat ze zelf ook dronken. Maar met hun opmerkingen over de codificatie van een bestaande situatie, die ze konden herkennen en waarin ze ook zichzelf konden herkennen, spraken ze uit wat ze werkelijk voelden.

Deze uitingen bevatten twee belangrijke aspecten. Aan de ene kant brengen zij het verband naar voren tussen de geringe verdienste, het gevoel uitgebuit te worden en het dronken worden - het dronken worden als vlucht uit de werkelijkheid en als poging de frustratie van de onmacht te overwinnen, als een uiteindelijk zelfvernietigende oplossing. Aan de andere kant wijzen ze op de noodzaak de dronkaard hoog aan te slaan. Hij is 'de enige die nuttig is voor zijn land omdat hij werkt, terwijl de anderen maar wat staan te ouwehoeren'. Nadat ze de dronkaard geprezen hebben, identificeren de deelnemers zich met hem als arbeiders die ook drinken - 'echte arbeiders'. En nu moet men zich eens voorstellen hoezeer een moralistische pedagoog[35] zou falen met een preek tegen het alcoholisme en de presentatie van iets als voorbeeld van deugd dat voor deze mannen helemaal geen deugd is. In dit en andere gevallen is de enige juiste weg via de *conscientizaçã* van de situatie, die vanaf het begin van het thematisch onderzoek gevallen is de enige juiste weg via de *conscientização* van de *ção* niet stopt op het vlak van de louter subjectieve opvatting van een situatie. Via actie worden mensen klaar gemaakt voor de strijd tegen datgene wat hun humanisering in de weg staat.)
Een andere keer, ditmaal bij landarbeiders, bemerkte ik dat gedurende de gehele discussie over een situatie die het werk op het land weergaf, het steeds terugkerende motief was: de eis tot loonsverhoging en de noodzaak om zich te organiseren om juist deze eis door te drukken. Daarbij werd over drie

verschillende situaties gediscussieerd, maar het motief bleef steeds gelijk.
Stel nu de pedagoog, die zijn ontwikkelingsprogramma voor deze mannen heeft opgesteld, bestaande uit het lezen van 'nuttige' teksten, waarin staat: 'het water is in de bron'. Maar juist dit soort zaken doet zich steeds weer voor bij het ontwikkelingswerk en in de politiek, omdat men niet duidelijk in de gaten heeft dat het dialogische wezen van de opvoeding begint bij het thematisch onderzoek.
Is de decodering in de kringen voltooid, dan begint de laatste fase van het onderzoek, waarbij de onderzoekers tot een systematische en interdisciplinaire vergelijking van hun resultaten komen. Ze draaien de banden af, die gedurende de decoderingsbijeenkomsten zijn opgenomen, bestuderen de aantekeningen van psychologen en sociologen en schrijven dan de themata onder elkaar, die tijdens de zitting expliciet of impliciet naar voren zijn gekomen. Deze themata moeten naar de verschillende sociale wetenschappen geclassificeerd worden. Classificeren betekent niet dat de themata, wanneer het programma is afgewerkt, dan als te isoleren categorieën gezien kunnen worden; het wil alleen zeggen, dat een thema door elk van de sociale wetenschappen, waarop het betrekking heeft, op een eigen wijze wordt gezien. Zo ligt b.v. het thema 'ontwikkeling' vooral - maar niet uitsluitend! - op het terrein van de economische wetenschappen. Dit thema werd echter ook door de sociologie, de antropologie en de sociale psychologie bestudeerd (terreinen verband houdend met culturele verandering en de verandering van instellingen en waarden - kwesties die voor een ontwikkelingsfilosofie even relevant zijn). De politieke wetenschap (die zich ook bezighoudt met beslissingen inzake ontwikkeling) zou zich erop kunnen concentreren, de pedagogie enz. Op die manier worden de themata, die immers een totaliteit vormen, nooit aangepakt. Het zou juist jammer zijn, wanneer de themata, na in de rijkdom van hun wederzijdse relatie met andere aspecten van de werkelijkheid te zijn onderzocht, vervolgens zo werden behandeld, dat hun rijkdom (en daardoor ook hun kracht) aan de beperkingen van specialisaties zou worden opgeofferd.
Als de thematische afbakening eenmaal een feit is, stelt iedere specialist het interdisciplinaire team een project voor de 'opsplitsing' van zijn thema voor. Bij het opsplitsen van het thema

zoekt de specialist naar de fundamentele kernen die, doordat ze leereenheden bevatten en een volgorde aangeven, een algemeen overzicht van het thema geven. Bij de discussie over elk project afzonderlijk, moeten de andere specialisten voorstellen doen. Deze suggesties kunnen in het project en/of in korte opstellen over het thema opgenomen worden. Deze opstellen met bibliografische voorstellen zijn waardevolle hulpmiddelen bij de vorming van de leraar-leerlingen, die in de 'cultuurkringen' gaan werken.
Daarbij zal het team de noodzaak inzien enige fundamentele themata, die door het volk tijdens het vooronderzoek niet direct voorgesteld werden, toch op te nemen. Het introduceren van dergelijke themata is echter noodzakelijk gebleken en komt ook overeen met het dialogisch karakter van de ontwikkeling. Wanneer de programmering van de ontwikkeling dialogisch is, hebben ook de leraar-leerlingen het recht door het aangeven van themata, die aanvankelijk niet voorgesteld werden, hun aandeel te leveren. Ik noem deze laatste soort themata naar de functie die ze hebben, 'scharnierthema's'. Ze kunnen óf de verbinding tussen twee themata in één programeenheid vergemakkelijken, een eventuele kloof tussen de twee opvullen; of ze kunnen het verband tussen de algemene program-inhoud en de kijk op de wereld van het volk illustreren. Daarom kan een van deze thema's ook aan het begin van thematische eenheden staan.
Het antropologische concept van de cultuur is zo'n scharnierthema. Het maakt de rol van de mens in de wereld en met de wereld duidelijk, als een wezen dat eerder verandert dan zich aanpast.[36]
Als de opsplitsing van de thematiek eenmaal heeft plaatsgevonden[37], dan volgt de fase van haar 'codificatie': men kiest het beste communicatiekanaal voor elk thema en de weergave ervan. Een codificatie kan eenvoudig zijn of gecompliceerd. In het eerste geval gebruikt men het visuele kanaal (beeld of geschrift), het gevoels- of het auditieve kanaal; in het tweede maakt men gebruik van verschillende kanalen[38]. Of men het 'beeld'-kanaal of het schriftelijk kanaal kiest, hangt niet alleen van het materiaal af dat gecodificeerd moet worden, maar is ook afhankelijk van het feit of degenen, met wie men wil communiceren, kunnen lezen en schrijven of niet.
Wanneer de thematiek eenmaal gecodificeerd is, wordt het

didactische materiaal (foto's, dia's, filmstroken, posters, teksten) gereed gemaakt. Het team kan andere specialisten bepaalde themata of aspecten van bepaalde themata voorstellen als onderwerp voor een inleiding, die op de band wordt opgenomen.
Laten we b.v. het thema van de ontwikkeling nemen. Het team gaat naar twee of meer economen van verschillende richtingen, vertelt hen over het programma en vraagt hen om een inleiding over het onderwerp in bewoordingen die voor de toehoorders begrijpelijk zijn. Stemmen de experts daarin toe, dan wordt een inleiding van 15 à 20 minuten opgenomen. Er kan een foto gemaakt worden van elk van de experts in actie. Wordt de opgenomen inleiding afgedraaid, dan wordt er allereerst in een introductie verklaard wie ieder van de sprekers is, wat hij geschreven heeft, wat hij gedaan heeft en wat hij nu doet. Intussen wordt zijn foto op een doek geprojecteerd. Is de spreker b.v. hoogleraar, dan kan in de introductie een discussie worden opgenomen over de vraag hoe de aanwezigen denken over universiteiten en wat ze ervan verwachten. Aan de groep wordt tevoren medegedeeld, dat er over de opgenomen inleiding gediscussieerd zal worden (dit werkt immers als een auditieve codificatie). Daarop deelt het team de expert mede, wat de reactie van de deelnemers tijdens de discussie waren. Deze techniek slaat een brug tussen hen, die wetenschappelijk zijn gevormd en die het vaak goed bedoelen maar van de werkelijkheid vervreemd zijn, en deze werkelijkheid. Het geeft de mensen echter ook de gelegenheid om de manier van denken van intellectuelen te leren kennen en te bekritiseren.
Enkele themata of kernen van themata kunnen worden gedramatiseerd in korte scènes, die alleen het thema mogen bevatten - geen 'oplossingen'. De gedramatiseerde scènes werken als codificatie als probleemstellende situatie, die om discussie vraagt.
Zolang het lezen van en discussiëren over tijdschriften, artikelen, kranten en hoofdstukken uit boeken (waarbij men met een korte passage begint) dient om tot een problematiserende ontwikkeling (en niet een depositaire) te komen, is ook dat een didactisch hulpmiddel. Precies als bij de opgenomen inleidingen wordt de auteur voor de groep begint, geïntroduceerd en naderhand volgt een discussie over de inhoud.

Het ligt voor de hand dat het beslist noodzakelijk is om de inhoud van hoofdartikelen in kranten, die op een of andere gebeurtenis slaan, te analyseren: 'Waarom geven verschillende kranten zulke verschillende interpretaties van hetzelfde feit?' Deze oefening is geschikt om de zin voor kritiek te ontwikkelen, zodat mensen niet meer op kranten en nieuwsuitzendingen reageren als passieve objecten van tot hen gerichte 'communiqués', maar als bewuste wezens op zoek naar vrijheid. Met al het didactische materiaal dat er nu ligt en waaraan korte inleidende handleidingen moeten worden toegevoegd, is het team van opvoeders gereed om het volk zijn eigen thematiek in een systematische en uitgewerkte vorm opnieuw aan te bieden. De thematiek die van de mensen kwam, komt bij hen terug - niet als inhoud die gedeponeerd wordt, maar als problemen die opgelost moeten worden.

De eerste taak van hen die een basisontwikkeling geven bestaat uit de presentatie van het algemene programma van de ontwikkelingscampagne. De mensen zullen zichzelf in dit programma terugvinden. Het zal hun niet vreemd zijn, omdat het samen met hen is ontstaan. De leraars moeten ook, voortbouwend op het dialogische karakter van de opvoeding, de aanwezigheid van de 'scharnierthema's' in het programma en de betekenis ervan verklaren.

Als de leraars niet voldoende geldmiddelen hebben om het voorlopige thematische onderzoek, zoals beschreven, uit te voeren dan kunnen ze - met een minimum aan kennis van de situatie - enkele grondthema's kiezen, die als 'codificaties voor een onderzoek' moeten dienen. Ze kunnen dan met inleidende themata beginnen en tegelijkertijd een verder thematisch onderzoek opzetten.

Een van deze grondthema's (en tegelijkertijd een thema dat ik als centraal en onmisbaar beschouw) is het antropologische concept van de cultuur. Of de mensen nu landarbeiders zijn of in een stad werken, of ze leren lezen of deelnemen aan een post-literair programma, altijd is de gedachtenwisseling over dit concept het uitgangspunt voor hun pogen om meer te weten (in de instrumentale zin van het begrip). Terwijl ze over de wereld van de cultuur discussiëren, geven ze het niveau aan waarop zij zich de werkelijkheid, die verschillende themata omvat, bewust zijn. Hun discussie raakt ook andere aspecten van de werkelijkheid, die op steeds kritischer wijze

begrepen wordt. Deze aspecten houden op hun beurt weer vele andere themata in.
Op grond van mijn ervaring, kan ik bevestigen, dat het concept van de cultuur, dat in alle of de meeste van zijn dimensies met fantasie bediscussieerd wordt, talrijke aspecten van een ontwikkelingsprogramma kan vormen. Bovendien kunnen de leraars al na enkele dagen van dialoog met de deelnemers dezen rechtstreeks de vraag voorleggen: 'Over welke andere themata of onderwerpen zouden wij nog meer kunnen discussiëren?' Elk onderwerp wordt opgeschreven en tegelijkertijd als probleem aan de groep voorgelegd.
Zo zal bijvoorbeeld een lid van de groep zeggen: 'Ik zou graag over het nationalisme praten.' 'Mooi,' zegt de leraar, terwijl hij het voorstel noteert, en hij voegt eraan toe: 'Wat betekent nationalisme eigenlijk? Waarom is een discussie over nationalisme überhaupt belangrijk voor ons?' Ik weet uit ervaring, dat er onmiddellijk nieuwe themata opduiken, wanneer een voorstel als probleem geformuleerd wordt. Wanneer in een bepaalde streek, waar b.v. dertig culturele kringen op dezelfde avond bijeenkomen, alle 'coördinatoren (leraren) op deze wijze te werk gaan, zal het centrale thema een rijk geschakeerde hoeveelheid thematisch materiaal voor verdere studie opleveren.
Gezien vanuit het standpunt van een bevrijdend ontwikkelingswerk is het belangrijk, dat de mensen het gevoel krijgen meester te zijn over hun denken, door te discussiëren over het denken en de wereldbeschouwingen die expliciet of impliciet in hun eigen uitingen of die van hun kameraden naar voren komen. Omdat deze zienswijze op de ontwikkeling begint bij de overtuiging dat niet het eigen programma gepresenteerd kan worden, maar dat ernaar moet worden gestreefd dit programma in dialoog met de mensen op te stellen, dient ze om de pedagogie der onderdrukten in te leiden; aan de uitwerking ervan moeten de onderdrukten zelf deelnemen.

HOOFDSTUK IV

In dit hoofdstuk - een analyse van de theorieën van culturele actie, waaraan antidialogisch en dialogisch denken ten grondslag liggen - zal voortdurend verwezen worden naar kwesties die in de voorgaande hoofdstukken reeds werden behandeld ten dele om aanvulling te geven, ten dele om nieuwe thesen te verklaren.

Allereerst wil ik nogmaals duidelijk stellen dat mensen zich, als wezens van de praxis, van het dier als wezen van zuivere activiteit, onderscheiden. Dieren denken niet na over de wereld; ze zijn er in ondergedompeld. Daarentegen duiken mensen uit de wereld op, objectiveren haar, kunnen haar daardoor begrijpen en haar door hun werk en bemoeiingen veranderen. Dieren, die niet werken, leven in een samenhang die ze niet kunnen transcenderen. Daarom leeft ook iedere diersoort in de omgeving die aan haar behoeften aangepast is, en deze levensverbanden kunnen op hun beurt niet met elkaar communiceren, terwijl ze voor de mensen open zijn.

De activiteit van de mens bestaat uit actie en reflectie: ze is praktijk; ze is verandering van de wereld. Als praktijk verlangt ze theorie die haar verheldert. De activiteit van de mens is theorie en praktijk, ze is reflectie en actie en kan, zoals ik in hoofdstuk II met nadruk naar voren heb gebracht, noch tot verbalisme, noch tot activisme gereduceerd worden.

Lenins beroemde stelling: 'Zonder revolutionaire theorie kan er ook geen revolutionaire beweging bestaan'[1] betekent, dat een revolutie noch door verbalisme, noch door activisme, maar veeleer met behulp van de praktijk wordt gerealiseerd, d.w.z. met behulp van *reflectie* en *actie,* die erop gericht zijn structuren te veranderen. In het revolutionaire gebeuren, dat de structuren op een radicale manier verandert, kan geen sprake zijn van een rolverdeling waarbij de leiders als *denkers* en de onderdrukten als louter *doeners* optreden.

Echt engagement met het volk houdt in de verandering van de werkelijkheid waardoor het onderdrukt wordt. Het vraagt een theorie van veranderende actie, waarbij men er niet onderuit kan het volk een fundamentele rol in het transformatieproces

toe te kennen. De leiders kunnen de onderdrukten niet uitsluitend als activisten behandelen die zgn. niet kunnen denken en alleen maar de illusie van handelen mogen hebben, terwijl ze in werkelijkheid gemanipuleerd blijven - in dit geval door de zgn. vijanden van de manipulatie.
De leiders dragen de verantwoordelijkheid voor de coördinatie - en soms ook voor de algemene richting -; maar leiders die de onderdrukten praktijk onthouden, ontkrachten daarmee hun eigen praktijk. Door hun woorden aan anderen op te dringen, vervalsen ze deze woorden, hetgeen een contradictie tussen hun methoden en hun doelstellingen betekent. Zijn ze de vrijheid werkelijk toegedaan, dan kunnen hun actie en reflectie niet zonder de actie en reflectie van anderen plaatsvinden.
Revolutionaire praktijk moet tegenovergesteld zijn aan de praktijk van de heersende elitegroepen, want die huldigen van huis uit de antithese. Revolutionaire praktijk kan de absurde tweedeling niet tolereren, waarbij de praktijk van het volk alleen bestaat uit het volgen van de beslissingen van de leiders - een tweedeling die de prescriptieve methoden van de heersende elite weerspiegelt. Revolutionaire praxis is een eenheid, en de leiders kunnen de onderdrukten niet als hun eigendom behandelen. Manipulatie, het gebruik maken van leuzen, 'in deposito geven', overheersing en prescriptie kunnen geen componenten zijn van een revolutionaire praxis, juist omdat het componenten van de praxis van de overheersing zijn. Om te overheersen, blijft de heerser geen andere keus dan het volk echte praxis te ontzeggen, het volk het recht te ontzeggen zijn eigen woord te spreken en zijn eigen gedachten te denken. Hij kan niet dialogisch handelen. Dit zou voor hem immers betekenen, dat hij óf zijn macht om te heersen eraan gegeven en zich achter de zaak van de onderdrukten geschaard heeft, óf dat hij deze macht door een verkeerde calculatie zou hebben verloren.
Omgekeerd hebben revolutionaire leiders, die niet dialogisch handelen, in hun houding ten opzichte van het volk óf de karaktertrekken van de overheerser aangenomen en zijn dan geen echte revolutionairen, óf ze hebben hun rol absoluut verkeerd begrepen en zijn als gevangenen van hun eigen sektarisme evenmin revolutionair. Ze kunnen wel aan de macht komen, maar de waarde van een revolutie die uit een antidialogische actie ontstaat, is beslist twijfelachtig.

Het is bepaald essentieel dat de onderdrukten, die als subjecten van de verandering aan het revolutionaire proces deelnemen, zich hun rol steeds kritischer bewust worden. Wanneer ze als gespleten wezens in het proces betrokken worden, ten dele zichzelf en ten dele de onderdrukker in zich herbergend - en zo aan de macht komen - dan blijf ik erbij, dat ze zich alleen maar *inbeelden* dat ze aan de macht zijn.[2] Hun existentiële gespletenheid zou zelfs een sektarisch klimaat kunnen doen ontstaan, wat bureaucratie ten gevolge heeft die de revolutie ondermijnt. Wanneer de onderdrukten in de loop van het revolutionaire proces zich deze tweespalt niet bewust worden, zou dit proces meer door een revanchistische dan door een revolutionaire geest[3] bepaald worden. Zij zouden dan de revolutie meer als een middel om zelf te kunnen heersen dan als weg tot bevrijding begeren.

Wanneer revolutionaire leiders, die van een echt humanisme bezield zijn, moeilijkheden en problemen hebben, zullen deze moeilijkheden en problemen oneindig veel groter zijn bij leiders die trachten (zelfs met de beste bedoelingen) de revolutie *voor* het volk tot stand te brengen. Ze zouden evengoed een revolutie *zonder* volk tot stand kunnen brengen, omdat ze het volk op dezelfde manier als waarmee het onderdrukt wordt in het proces betrekken.

Dialoog met het volk is voor iedere echte revolutie absolute noodzaak. Dat maakt revolutie juist, in tegenstelling tot een militaire *coup,* tot revolutie. Bij een staatsgreep verwacht je geen dialoog - alleen misleiding (om de zaak iets van 'legitimiteit' te geven) of geweld (om te onderdrukken). Vroeger of later moet een echte revolutie de moed hebben een dialoog met het volk aan te gaan. Op deze dialoog[4] is haar ware legitimiteit gebaseerd. Ze mag het volk, zijn uitingen, zijn daadwerkelijk deelnemen aan de macht niet uit de weg gaan. Ze moet tegenover het volk rekenschap afleggen, ze moet openlijk verslag uitbrengen over haar prestaties, haar fouten, haar verkeerde calculatie en haar moeilijkheden.

Hoe eerder de dialoog begint, des te revolutionairder, in de ware zin van het woord, zal de beweging zijn. Deze dialoog, die voor de revolutie radicaal nodig is, correspondeert met een andere radicale behoefte: die van de mens als een wezen dat niet echt menselijk kan zijn zonder communicatie, want de mens is volgens zijn natuur een communicatief schepsel.

Communicatie in de weg staan betekent de mens verlagen tot de toestand van een ding - en dat is iets voor onderdrukkers, niet voor revolutionairen.
Ik zou willen onderstrepen, dat het feit dat ik een lans breek voor de praxis geen tweedeling betekent in die zin, dat deze praxis zou kunnen worden gesplitst in een eerste fase van reflectie en een volgende van actie. Actie en reflectie vinden gelijktijdig plaats. Toch kan een kritische analyse van de werkelijkheid aantonen, dat een bepaalde vorm van actie *op een gegeven ogenblik* onmogelijk of misplaatst is. Wie door reflectie de onuitvoerbaarheid of misplaatstheid van een of andere vorm van actie inziet (die bij gevolg uitgesteld of vervangen zou moeten worden), kan dus niet het verwijt van inactiviteit gemaakt worden. Ook kritische reflectie is actie.
Ik heb reeds eerder opgemerkt, dat in het ontwikkelingswerk de poging van de leraar-leerling om een object te begrijpen niet eindigt bij dat object, omdat zijn bezig zijn ook overgaat naar andere leerlingen-leraars zodat het kenobject hun begripsvermogen vormt. Hetzelfde geldt voor de revolutionaire actie. Dat wil zeggen, dat de onderdrukten en de leiders beiden subjecten van revolutionaire actie zijn, terwijl de werkelijkheid dient als medium voor de transformerende actie van beide groepen. Bij deze actie-theorie is geen sprake van een *acteur*, ook niet simpel van *acteurs*, maar eerder van *acteurs in intercommunicatie.*
Dit mag als splitsing, tweedeling en verbreken van de revolutionaire krachten klinken. In feite wordt juist het tegendeel beoogd: hun samenbundeling. Zonder deze samenbundeling staan wij voor de tweedeling: leiders aan de ene, het volk aan de andere kant - spiegelbeeld van de verhoudingen onder de onderdrukking. Wie de communicatie in het revolutionaire proces loochent, wie de dialoog met het volk afwijst onder het mom dat hij het wil organiseren, de revolutionaire kracht wil versterken of een eenheidsfront bewerken, is in werkelijkheid bang voor de vrijheid. Dit is vrees voor of gebrek aan vertrouwen in het volk. Als het volk echter niet te vertrouwen is, bestaat er ook geen reden om het te bevrijden. In dat geval wordt de revolutie zelfs niet *voor het volk* tot stand gebracht, maar *'door' het volk voor de leiders:* in volstrekte zelf-ontkenning.
De revolutie wordt noch door de leiders voor het volk, noch

door het volk voor de leiders gemaakt, maar door beiden, in gemeenschappelijk handelen, in hechte solidariteit. Deze solidariteit wordt alleen daar geboren, waar de leiders door hun deemoedige, liefdevolle en moedige omgang met het volk daarvan getuigenis afleggen. Niet alle mensen hebben de moed zo met anderen om te gaan - maar wanneer mensen deze ontmoeting uit de weg gaan, verstarren ze zelf en behandelen anderen als objecten zonder meer. In plaats van voedsel te geven aan het leven, vermoorden ze het: in plaats van op zoek te gaan naar het leven, vluchten ze ervoor. En dat zijn nu precies de kenmerken van de onderdrukker.
Sommigen denken misschien dat het naïef is en subjectief idealistisch[5] om zo de nadruk te leggen op de dialoog - de ontmoeting van mensen in de wereld met het doel de wereld te veranderen. Er bestaat echter niets dat meer reëel of concreet is dan mensen *in* de wereld en *met* de wereld, dan mensen *met* andere mensen - en sommige mensen *tegen* andere mensen, zoals de onderdrukkende en de onderdrukte klassen. Echte revolutie doet een poging om de werkelijkheid te veranderen, die de oorzaak is van deze dehumaniserende stand van zaken. Die verandering kan niet van hen komen wier belangen door deze werkelijkheid gediend worden. Ze moet tot stand gebracht worden door diegenen die getiranniseerd worden. Ze moet tot stand gebracht worden door diegenen die getiranniseerd worden - samen met hun leiders. Deze waarheid moet echter radicale consequenties hebben, d.w.z. de leiders moeten haar door hun samenspel met het volk *incarneren.* In dit samenspel groeien beide groepen samen en de leiders worden in hun praktijk met de praktijk van het volk benoemd en verkrijgen hun gezag, in plaats van eenvoudig zichzelf te benoemen.
Velen, die gebonden zijn aan een mechanische kijk op de werkelijkheid begrijpen niet dat de concrete situatie van de mensen er bepalend voor is hoe zij zich de wereld bewust zijn en dat dit bewustzijn omgekeerd hun houding, hun manier om met de werkelijkheid om te gaan, bepaalt. Zij menen dat werkelijkheid mechanisch veranderd kan worden,[6] zonder dat het verkeerd gerichte bewustzijn van de mens als probleem wordt gezien en zonder revolutionaire acties, dat het bewustzijn op de juiste manier ontwikkelt. Er is geen historische werkelijkheid die niet menselijk is. Er is geen geschiedenis *zonder*

mensen en geen geschiedenis *voor* mensen. Er is alleen geschiedenis *van* mensen, door mensen gemaakt en (zoals Marx aangetoond heeft) een geschiedenis die omgekeerd ook hen maakt. Alleen waar aan de meerderheid het recht ontzegd wordt als subjecten aan de geschiedenis deel te nemen, worden ze overheerst en vervreemd. Om hun toestand van object te vervangen door de status van subject - het doel van elke echte revolutie -, is het noodzakelijk dat het volk werkt aan, dat het ook nadenkt over de werkelijkheid die veranderd moet worden.

Het zou inderdaad idealistisch zijn te beweren, dat mensen alleen al door het feit dat ze over een benauwende werkelijkheid nadenken en door de ontdekking dat ze tot objecten gedegradeerd zijn, subjecten zouden zijn geworden. Mag het echter op zichzelf nog niet betekenen dat mensen subjecten zijn geworden, het betekent toch *wel* - zoals een van mijn collega's[7], vaststelde dat ze 'subjectieven *in spe* zijn - een hoop, een verwachting die hen ertoe brengt te pogen hun nieuwe status een hechtere basis te geven.

Aan de andere kant zou het dwaas zijn te veronderstellen, dat activisme (dat geen echte actie is) de weg naar de revolutie zou zijn. Mensen worden in de ware zin van het woord kritisch, wanneer ze zich uitleven in de volheid van de praxis, d.w.z. wanneer hun handelen kritische reflectie insluit, waardoor hun denken in toenemende mate gestimuleerd wordt en hen er tenslotte toe brengt, zich van een zuiver naïeve kennis van de werkelijkheid naar een hoger plan te begeven, waar ze in staat zijn de oorzaken van hun werkelijkheid te verstaan. Wanneer revolutionaire leiders het volk dit recht ontzeggen, vernietigen ze hun eigen vermogen om te denken - of althans om juist te denken. Revolutionaire leiders kunnen niet *zonder* het volk, ook niet *voor* het volk, maar alleen *met* het volk denken.

De heersende elitegroepen daarentegen kunnen *zonder* het volk denken - en doen dat ook -, waarbij ze zich echter niet de luxe veroorloven het nadenken *over* het volk achterwege te laten, om het beter te leren kennen en het doeltreffender te kunnen overheersen. Dientengevolge is iedere zgn. dialoog en iedere communicatie tussen de elite en de massa in werkelijkheid het doorgeven van communiqués, waarvan de inhoud verdere domesticatie moet bewerken.

Hoe komt het echter dat de heersende elitegroepen er geen nadeel van hebben dat ze niet met het volk denken? Omdat het volk hun antithese vormt, de ware reden van hun bestaan. Wanneer de elite met het volk zou moeten denken, zou de tegenstelling overwonnen worden - ze zouden niet langer kunnen heersen. In de ogen van de heersers van alle tijden veronderstelt werkelijk denken het niet denken van het volk.
'Een mr. Giddy, de latere president van de Royal Society, maakte tegenwerpingen, die men in ieder land tegenkomen kan: "Hoe verleidelijk in theorie het voornemen ook mag zijn om de werkende klassen van de armen een opvoeding te geven, het zou toch voor hun moraal en voor hun geluk schadelijk kunnen zijn. Het zou hun leren hun plaats in het leven te minachten in plaats van hen tot goede knechten in de arbeid op het land of bij andere werkzaamheden te maken. In plaats van hen onderdanigheid bij te brengen, zouden ze opstandig worden en weerbarstig, zoals men in industriestreken kan zien. Het zou hen in staat stellen oproerige pamfletten te lezen, slechte boeken en publicaties tegen het christendom, het zou hen verleiden tot brutaliteit tegenover hun meerderen, en binnen enkele jaren zou de wetgevende macht genoodzaakt zijn met de sterke arm tegen hen op te treden.'[8]
In werkelijkheid wilde Mr. Giddy (en dat willen de elitegroepen ook nu, hoewel ze het algemene ontwikkelingswerk niet zo cynisch en openlijk veroordelen), dat het volk niet zou denken. Daar de Giddy's van alle tijden als onderdrukkende klasse niet *met* het volk kunnen denken, kunnen ze het volk ook niet voor zichzelf laten denken.
Datzelfde gaat echter niet op voor de revolutionaire leiders, want wanneer zij niet met het volk denken, verliezen ze hun vitaliteit. Het volk is hun geconstitueerde basis en niet alleen maar object waaraan gedacht wordt. Hoewel ook revolutionaire leiders over het volk moeten nadenken om het beter te begrijpen, verschilt dit denken van dat van de elite. Doordat ze al denken over het volk op weg naar zijn bevrijding (i.p.v. de overheersing), geven de leiders een deel van zichzelf aan het denken van het volk. In het ene geval gaat het om het denken van de *heren*, in het andere geval om het denken van de *kameraden*.
Overheersing verlangt in wezen alleen maar een overheersende pool en een overheerste pool in een antithetische contradictie.

Tot de revolutionaire bevrijding, die een poging doet deze tegenspraak op te lossen, behoort niet alleen het bestaan van beide polen, maar ook een leidende groep die bij deze poging ontstaat. Deze leidende groep identificeert zich met de onderdrukte toestand van het volk, anders is ze niet revolutionair. Alleen *over* het volk nadenken, zoals de overheersers doen, zonder zichzelf in dit denken prijs te geven - dus verzuimen *met* het volk te denken -, is de zekerste weg om geen *revolutionaire* leiders meer te zijn.
In het proces van de onderdrukking voeden de elitegroepen zich met de 'levende dood' van de onderdrukten en vinden hun bevestiging in de verticale betrekkingen tussen zichzelf en de onderdrukten. In het revolutionaire proces daarentegen is er maar één weg voor de leiders-in-wording om zich te bevestigen; ze moeten 'sterven' om door en met de onderdrukten te worden herboren.
We kunnen met recht zeggen, dat in het proces van de onderdrukking de een de ander onderdrukt. We kunnen echter niet zeggen, dat in het proces van de revolutie de een de ander bevrijdt; ook niet dat iemand zichzelf bevrijdt, maar hoogstens dat mensen in gemeenschap elkaar bevrijden. Het is niet de bedoeling met deze bewering de betekenis van revolutionaire leiders te kleineren; integendeel, hun waarde wordt er juist door onderstreept. Wat kan belangrijker zijn dan met de onderdrukten te leven en te werken, met de 'door het leven verworpenen', met de 'verdoemden dezer aarde'? In deze commune zouden de revolutionaire leiders niet alleen hun raison d'être moeten vinden, maar ook een reden tot vreugde. Getrouw aan hun diepste wezen kunnen de revolutionaire leiders doen, wat de overheersende elitegroepen - op grond van hun diepste natuur - niet werkelijk kunnen.
Iedere toenaderingspoging van de elite tot de onderdrukten als klasse wordt gehuld in de valse edelmoedigheid die in hoofdstuk I werd beschreven. Daarentegen kan de revolutionaire leider zich geen valse edelmoedigheid permiteren, noch kan hij manipuleren. Terwijl de onderdrukkende elite groeit door het volk onder haar voeten te vertrappen, kunnen revolutionaire leiders alleen groeien in omgang met het volk. Zodoende kan het handelen van de onderdrukker nooit humanistisch zijn, terwijl het handelen van de echte revolutionair dit noodzakelijkerwijze ís.

Zowel de onmenselijkheid van de onderdrukker als het revolutionaire humanisme maken gebruik van de wetenschap. Wetenschap en techniek in dienst van de eerste worden echter gebruikt om mensen tot dingen te reduceren, terwijl ze in dienst van het humanisme gebruikt worden om de humanisering te bevorderen. De onderdrukten moeten echter subjecten van dit proces worden, wanneer ze ook verder niet als zuivere objecten van een wetenschappelijk interesse gezien willen worden.

Wetenschappelijk revolutionair humanisme kan de onderdrukten niet in naam van de revolutie behandelen als objecten die geanalyseerd moeten worden en aan wie men op grond van deze analyse voorschriften voor hun gedrag moet geven. Daarmee zou men ten prooi vallen aan een mythe van de onderdrukker-ideologie: het absoluteren van onwetendheid.

Deze mythe impliceert het bestaan van iemand die de onwetendheid van een ander decreteert. Wie zoiets echter decreteert, definieert zichzelf en de klasse waartoe hij behoort als degenen die inzicht bezitten of tot inzicht geboren zijn. Hij definieert daarmee tegelijkertijd de anderen als vreemde wezens, buitenstaanders. De woorden van zijn eigen klasse zijn de 'ware woorden', die hij anderen opdringt of probeert op te dringen: namelijk aan de onderdrukten wier woord hen ontstolen is. Bij degenen die anderen het woord ontstelen, ontstaat een diepe twijfel aan de kundigheden van de anderen. Zij beschouwen dezen als imcompetent. Altijd wanneer zij hun eigen woord spreken, zonder het woord te horen van hen die zij het spreken verboden hebben, gewennen zij meer aan macht en ze krijgen plezier in het voorschrijven, bevelen en commanderen. Ze kunnen niet meer leven zonder iemand te hebben die ze orders geven. Onder die omstandigheden is dialoog uitgesloten.

Wetenschappelijk gevormde en humanistische revolutionaire leiders daarentegen kunnen niet geloven in de mythe van de onwetendheid van het volk. Ze hebben niet het recht er ook maar een ogenblik aan te twijfelen dat dit niet meer dan een mythe is. Ze kunnen niet geloven dat zij, en alleen zij, alles weten - want dat zou betekenen dat zij aan het volk twijfelden. Hoewel ze het recht hebben voor zichzelf aan te nemen, overeenkomstig hun revolutionaire bewustzijn, dat zij een bepaalde graad van revolutionair inzicht bezitten die verschilt van de

graad van empirische kennis die het volk bezit, kunnen ze toch zichzelf en hun inzicht niet aan het volk opdringen. Ze kunnen het volk niet met slogans voeden, maar moeten met het volk in dialoog treden, zodat het empirische inzicht in de werkelijkheid van het volk, gevoed door het kritische inzicht van de leider, geleidelijk verandert in een kennis van de *oorzaken* van hun werkelijkheid.

Het zou naïef zijn te veronderstellen, dat onderdrukkende elitegroepen niets willen weten van de mythe die de onwetendheid van het volk verabsoluteert. Het zou met zichzelf in tegenspraak zijn wanneer revolutionaire leiders dit wel deden, en het zou het nog meer zijn als ze volgens die mythe gingen handelen. Het is de taak van revolutionaire leiders, om niet alleen deze mythe als probleem te stellen, maar ook alle andere mythen die de onderdrukkende elite gebruikt om te onderdrukken. Wanneer de revolutionaire leiders in plaats daarvan de machtsmethoden van de onderdrukkers blijven imiteren, kan het volk op twee manieren reageren. Onder bepaalde historische verhoudingen kunnen ze door de nieuwe inhoud die de leiders in hen 'deponeren', gedomesticeerd worden. In andere gevallen kunnen ze door een 'woord', dat de onderdrukker die in hen woont[9] bedreigt, vreesachtig worden. In geen van beide gevallen worden ze revolutionair. In het eerste geval is de revolutie een illusie, in het tweede een onmogelijkheid.

Er zijn welmenende, maar op een dwaalspoor gebrachte lieden, die veronderstellen dat de revolutie zonder communicatie met behulp van communiqués tot stand moet worden gebracht, waarbij het dialogische proces doorgaat[10] (hetgeen tussen haakjes niet klopt). Als de revolutie eenmaal gewonnen is, *dan* zullen ze het pedagogische werk wel grondig aanpakken. Ze willen deze handelwijze bovendien rechtvaardigen met de bewering, dat opvoeding - bevrijdende opvoeding - niet mogelijk is, voor men de macht in handen heeft.

Het loont de moeite enkele principiële punten van de genoemde bewering te analyseren. Zij die deze mening zijn toegedaan (of de meesten van hen) geloven aan de noodzakelijkheid van de dialoog met het volk; ze geloven echter niet dat deze dialoog plaats kan vinden, voor de macht is overgenomen. Zo ontkennen zij de mogelijkheid, dat leiders op kritische wijze

opvoedend bezig kunnen zijn voor zij de macht hebben gekregen, zij ontkennen de pedagogische kwaliteit van de revolutie als *culturele actie,* die in *culturele revolutie* overgaat. Aan de andere kant vermengen ze de culturele actie met het nieuwe ontwikkelingswerk, dat op gang gebracht moet worden wanneer de macht eenmaal is overgenomen.

Ik heb al gesteld dat het inderdaad naïef zou zijn van de overheersende elite een bevrijdende ontwikkeling te verwachten. Daar revolutie echter ontegenzeggelijk een opvoedkundig karakter heeft, in die zin dat ze geen revolutie is tenzij ze bevrijdt, is ook de overname van de macht alleen maar een - zij het ook nog zo beslissend - moment in het revolutionaire proces. Als proces is het 'ervoor' van de revolutie nog in de onderdrukkende maatschappij gelokaliseerd en alleen duidelijk voor het revolutionaire bewustzijn.

Revolutie wordt als sociaal fenomeen binnen de onderdrukkersmaatschappij geboren. Naarmate ze culturele actie is, moet ze overeenstemmen met de mogelijkheden van de sociale werkelijkheid waaruit ze ontstaan. Iedere werkelijkheid ontwikkelt zich (of wordt veranderd) in zichzelf door het samenspel van haar tegenstellingen. Uiterlijke voorwaarden die weliswaar noodzakelijk zijn, hebben alleen effect wanneer ze met deze mogelijkheden overeenstemmen.[11] Het nieuwe van de revolutie ontstaat binnen de oude onderdrukkende maatschappij. De overname van de macht stelt alleen een beslissend moment in het voortdurende revolutionaire proces voor. Een dynamische i.p.v. een statische zienswijze van de revolutie kent geen absoluut 'ervoor' of 'erna' waarbij de machtsovername de scheidingslijn zou zijn.

Terwijl de revolutie onder objectieve voorwaarden tot stand komt, tracht ze de situatie van onderdrukking te overwinnen, tracht ze te komen tot een gemeenschap van mensen in het proces van voortdurende bevrijding. De opvoedkundige, dialogische kwaliteit van de revolutie, die haar tegelijk tot een 'culturele revolutie' maakt, moet op alle niveaus aanwezig zijn. Deze opvoedkundige kwaliteit is een van de meest doeltreffende instrumenten om de revolutie ervoor te bewaren, tot een instituut te worden en te verwateren in een contra-revolutionaire bureaucratie, want de contra-revolutie wordt gemaakt door revolutionairen die reactionair worden.

Zou het niet mogelijk zijn een dialoog met het volk te voeren

voor de macht is overgenomen, omdat het zgn. geen weet heeft van dialoog, dan zou het ook niet mogelijk zijn dat het aan de macht komt, omdat het evenzeer geen weet heeft van het gebruik van macht. Het revolutionaire proces is dynamisch, en in deze voortdurende dynamiek, in de praktijk van het volk met de revolutionaire leiders, leren het volk en zijn leiders zowel de dialoog alsook de macht gebruiken. (Dat is net zo duidelijk als de bewering, dat een mens leert zwemmen in het water en niet in een bibliotheek.) Dialoog met het volk is geen concessie en geen geschenk, en nog veel minder een tactiek die men als middel tot overheersing aanwendt. Dialoog als ontmoeting tussen mensen om de wereld te 'benoemen' is een principiële voorwaarde voor hun ware humanisering. Gajo Petrovics zegt:
'Een handelen in vrijheid kan alleen een handelen zijn waardoor de mens zijn wereld en zichzelf verandert ... Een positieve voorwaarde voor vrijheid is het besef van de grenzen van armoede, de bewustwording van de creatieve menselijke mogelijkheden ... De strijd voor een vrije maatschappij is geen strijd voor een vrije maatschappij, zolang hij niet een steeds groeiende mate van individuele vrijheid verschaft.'[12]
Wanneer dat juist is, is het revolutionaire proces in wezen voortreffelijk als pedagogie. Openheid naar het volk behoort dan ook tot de weg naar revolutie, geen doofzijn ervoor. Omgang met het volk behoort ertoe, geen wantrouwen. Lenin heeft er reeds met nadruk op gewezen dat, hoe meer een revolutie om theorie vraagt, des te meer moeten hun leiders *bij* het volk zijn, om de macht van de onderdrukking te weerstaan.
Op grond van deze algemene uiteenzettingen zullen wij nu een uitvoerige analyse van de theorieën van de antidialogische en de dialogische actie uitwerken.

Onderwerping

De eerste karakteristiek van het antidialogische handelen is gelegen in de noodzaak om te onderwerpen. De antidialogische mens is er in zijn verhouding tot andere mensen op uit hen te onderwerpen - in steeds sterkere mate en met alle middelen, van de hardste tot de meest geraffineerde, van de

meest onderdrukkende tot de allerbezorgdste (paternalisme).
Tot iedere daad van onderwerping behoort iemand die onderwerpt ('conquistadores') en iemand of iets dat onderworpen wordt. Degene die onderwerpt dringt de onderworpenen zijn doelstellingen op en maakt hen tot zijn bezit. Hij vervormt de onderworpenen naar het beeld dat hij voor ogen heeft en zij maken zich dit beeld eigen en worden gespleten wezens, die een ander 'herbergen'. De daad van onderwerping, die de mensen tot dingen maakt, is van begin af aan nekrofiel.
Terwijl het antidialogische handelen een begeleidend verschijnsel van de werkelijke en concrete situatie van de onderdrukking is, is dialogisch handelen absoluut noodzakelijk voor het overwinnen van deze situatie door revolutie. Een mens is niet in abstracta antidialogisch of dialogisch, maar in de wereld. Hij is niet eerst en dan een onderdrukker, hij is veeleer beide tegelijk. Binnen een objectieve situatie van onderdrukking is de antidialoog voor de onderdrukker als middel voor verdere onderdrukking noodzakelijk - niet alleen economisch, maar ook cultureel: de onderdrukten wordt hun woord, hun expressieve vermogens, hun cultuur ontnomen. Verder is de antidialoog onvermijdelijk, wanneer het erom gaat een situatie van onderdrukking, nadat ze eenmaal tot stand gekomen is, te laten voortbestaan.
Omdat de bevrijdende actie naar haar aard dialogisch is, kan de dialoog onmogelijk een *a posteriori* van deze actie zijn, maar moet er mee samengaan. En omdat bevrijding een permanente toestand is, wordt de dialoog tot een continuerend aspect van het bevrijdend handelen.[13]
De wens naar onderwerping (of beter de noodzaak om te onderwerpen) is het antidialogisch handelen voortdurend aanwezig. Daarom trachten de onderdrukkers de menselijke kwaliteit, de wereld te kunnen 'be-denken', te vernietigen. Omdat deze vernietiging de onderdrukkers niet helemaal gelukt, moeten zij de wereld *tot een mythe maken*. Om voor het be-denken van de onderdrukten en geknechten een schijnwereld klaar te hebben, die tot doel heeft vervreemding en passiviteit te vergroten, ontwikkelen de onderdrukkers methoden die iedere voorstelling van de wereld als probleem uitsluiten en haar in plaats daarvan als een verstard gegeven laten zien - als iets waaraan mensen zich uitsluitend als toeschouwers moeten aanpassen.

De onderdrukkers moeten het volk zo behandelen, dat het met behulp van deze knechting passief blijft. Dit beginsel heeft echter niet tot gevolg dat ze *bij* het volk zijn en verlangt ook geen werkelijke communicatie. Deze communicatie wordt veeleer vervangen door het 'deponeren' van mythen in de onderdrukten, die voor het behoud van het status quo beslist noodzakelijk zijn. Daartoe behoort b.v. de mythe, dat de orde van onderdrukking een vrije maatschappij' zou zijn - de mythe dat alle mensen de vrijheid hebben om te gaan werken waar ze willen, dat ze als ze hun baas niet mogen weg kunnen gaan en naar een andere job uitzien - de mythe dat deze orde de rechten van de mens respecteert en daarom gerespecteerd moet worden - de mythe dat ieder die vlijtig is zelf ondernemer kan worden - ja, nog erger, de mythe dat iedere straatkoopman evenveel is als een ondernemer of de eigenaar van een grote fabriek - de mythe van het universele recht op opvoeding, terwijl van alle Braziliaanse kinderen die de basisschool bezoeken, slechts een uiterst klein deel het tot een universiteit brengt - de mythe van de gelijkheid van alle mensen, terwijl de vraag: 'Weet je eigenlijk tegen wie je het hebt?' onder ons nog altijd gebruikelijk is - de mythe van het heldendom van de onderdrukkersklasse als verdedigers van 'westelijke christelijke civilisatie' tegen de 'materialistische barbarij' - de mythe van de liefde en edelmoedigheid van de elitegroepen, waarbij ze eigenlijk niets anders doen dan 'goede daden' van een selectieve soort bevorderen (later omgewerkt tot mythe van de 'hulp zonder bijbedoelingen', waarop Paus Johannes XXIII op internationaal niveau scherpe kritiek heeft geoefend[14]) - de mythe dat de heersende elitegroepen, 'hun plicht kennende', de ontwikkeling van het volk bevorderen, zodat het volk in een gebaar van dankbaarheid de woorden van de elitegroepen zou moeten accepteren en zich tot hen zou moeten bekeren - de mythe dat opstand een zonde tegen God is - de mythe van het privé-eigendom als grondbeginsel van persoonlijke menselijke ontplooiing (zolang de onderdrukkers de enige ware menselijke wezens zijn) - de mythe van de vlijt van de onderdrukkers en de luiheid en oneerlijkheid van de onderdrukten en ten slotte de mythe van de natuurlijke inferioriteit van de laatsten en de superioriteit van de eersten.[15]

Al deze mythen (en de lezer kan er zelf aan toevoegen), waarvan het voor de onderwerping van het grootste belang is, dat

de onderdrukten ze zich eigen maken, worden hun door een goed georganiseerde propaganda van slogans met behulp van massa-communicatiemiddelen gepresenteerd - alsof een dergelijke vervreemding werkelijke communicatie zou doen ontstaan![16]

In summa: Er bestaat geen onderdrukkende werkelijkheid die niet tegelijkertijd als vanzelf antidialogisch is, zoals er ook geen anti-dialoog bestaat waarbij de onderdrukkers zich niet onvermoeibaar aan de voortdurende onderwerping van de onderdrukten wijden. In het oude Rome spraken de heersende elitegroepen over de noodzaak het volk 'brood en spelen' te geven om het 'zoet te houden' en de eigen rust te verzekeren. Voor de heersende elitegroepen van onze dagen is het zoals voor de elitegroepen van alle tijden ook verder (in een versie van de 'erfzonde') nodig anderen te onderwerpen - met of zonder brood en spelen. Inhoud en methoden van de onderwerping zijn historisch aan veranderingen onderhevig; wat echter niet verandert (in ieder geval niet zolang er elites bestaan, die de macht hebben) is de necrofiele hartstocht om te onderdrukken.

Verdeel en heers

Hier hebben we te maken met een andere gronddimensie van de theorie van onderdrukkend handelen, die zo oud is als de onderdrukking zelf. Daar de onderdrukkende minderheid een meerderheid onderwerpt en overheerst, moet ze die verdelen en verdeeld houden om aan de macht te blijven. De minderheid kan zich de luxe niet veroorloven dat het volk één wordt, omdat dit ongetwijfeld een ernstige bedreiging van de eigen macht zou betekenen. Daarom verhinderen de onderdrukkers met alle middelen (daaronder begrepen geweld) iedere actie, die in de onderdrukten ook maar in de verte de behoefte aan eenheid zou kunnen wekken. Concepten zoals eenheid, organisatie, strijd worden direct als gevaarlijk aan de kaak gesteld. Natuurlijk zijn deze denkbeelden inderdaad gevaarlijk - voor de onderdrukkers -, want hun verwezenlijking is noodzakelijk voor bevrijdingsacties.

Het is in het belang van de onderdrukker de onderdrukten steeds verder te verzwakken, te isoleren, een breuk tussen hen

te veroorzaken en die te verdiepen. Dat is met verschillende middelen te bereiken, vanaf de repressieve methoden van de regeringsbureaucratie tot de vormen van culturele actie, waarmee het volk gemanipuleerd wordt, door het de indruk te geven, dat het geholpen wordt.
Het is typerend voor de onderdrukkende culturele actie - door de geestdriftige, maar naïeve professionals die eraan meewerken, nauwelijks opgemerkt -, dat deze aanmoedigt om de problemen geïsoleerd te zien veel liever dan ze als dimensies van een *geheel* te zien. Hoe meer bij 'community development' een regio of streek in 'plaatselijke samenlevingen' wordt opgedeeld zonder dat deze samenlevingen als totaliteiten in zichzelf en als delen van een grotere totaliteit (de streek, regio enz.) worden gezien - die op hun beurt weer deel van een nog groter geheel uitmaken (de staat, als deel van een continentale maatschappij) -, des te meer wordt de vervreemding in de hand gewerkt. Hoe meer echter de mensen vervreemd zijn, des te gemakkelijker is het hen te verdelen en verdeeld te houden. Zulke op delen gerichte actievormen verhinderen, dat de onderdrukten de werkelijkheid kritisch begrijpen, omdat ze de reeds op onderdelen gerichte levensstijl van de onderdrukten (vooral op het platteland) versterken en de problemen van onderdrukte mensen in andere streken verre van hen houden.[17]
Datzelfde verdeeleffect ontstaat in verband met de zgn. 'trainingscursussen voor leiders', die (hoewel door velen van de organisatoren zonder een dergelijke bedoeling opgezet) in laatste instantie vervreemdend werken. Deze cursussen zijn gebaseerd op de naïeve veronderstelling, dat men de samenleving vooruit kan helpen door de leiders te scholen - alsof het de delen zouden zijn die het geheel vooruithelpen en niet het geheel dat, doordat het vooruit geholpen wordt, de delen helpt. In die leden van de samenleving, die voldoende leiderscapaciteiten tonen om voor deze cursussen te worden gekozen, worden natuurlijk de wensen van de mensen in hun samenleving weerspiegeld en tot uitdrukking gebracht. Hun manier van leven en van denken over de werkelijkheid is in overeenstemming met die van hun kameraden, zelfs wanneer ze bijzondere kwaliteiten vertonen die hen tot 'leiders' maken. Zodra ze echter de cursus achter de rug hebben en terugkeren in de gemeenschap met de mogelijkheden die zij voordien niet

bezaten, gebruiken ze óf deze mogelijkheden om het overspoelde en overheerste bewustzijn van hun kameraden te controleren, óf ze zijn van hun gemeenschap vervreemd en hun vroegere leiderspositie wordt daardoor bedreigd. Om hun status van leider niet te verliezen, zullen ze waarschijnlijk geneigd zijn de gemeenschap te blijven manipuleren, maar in een nog doelmatiger vorm.

Als de culturele actie als een samengevat en samenvattend proces een gehele samenleving aangaat en niet alleen haar leiders, geschiedt het tegenovergestelde. Of de vroegere leiders groeien door met alle anderen of ze worden vervangen door nieuwe leiders, die als resultaat van het nieuwe sociale bewustzijn van een samenleving naar voren komen.

Onderdrukkers willen niet graag de maatschappij als geheel bevorderen, maar liever leiders, die zij hebben uitgezocht. Dat laatste houdt een toestand van vervreemding in stand en verhindert het ontwaken van bewustzijn en kritisch ingrijpen in een totale werkelijkheid. Zonder deze kritische ingreep is het altijd moeilijk om tot eenheid van de onderdrukten als klasse te komen.

Het klasseconflict is ook een concept dat de onderdrukkers opwindt, omdat ze zichzelf niet graag als onderdrukkende klasse beschouwen. Weliswaar kunnen zij met de beste wil van de wereld het bestaan van sociale klassen niet ontkennen, maar ze prediken de noodzaak van begrip en harmonie tussen hen die kopen en hen die gedwongen zijn hun arbeid te verkopen.[18] Het onverholen antagonisme echter, dat tussen de beide klassen bestaat, maakt deze 'harmonie' onmogelijk.[19] De elite roept om harmonie tussen de klassen, alsof klassen toevallige groeperingen van individuen zouden zijn, die op zondagmiddag nieuwsgierig naar een etalage kijken. De enige harmonie die bereikt en gedemonstreerd kan worden, is onder de onderdrukkers zelf te vinden. Hoewel ze ieder hun eigen weg gaan en soms misschien over groepsbelangen ruzie krijgen, verenigen ze zich dadelijk wanneer hun klasse bedreigd wordt. Zo is ook harmonie onder de onderdrukten alleen mogelijk, wanneer hun leden in de strijd voor de vrijheid geëngageerd zijn. Alleen in uitzonderingsgevallen is het niet alleen mogelijk, maar voor beide klassen noodzakelijk, zich te verenigen en in harmonie te handelen. Wanneer echter de noodtoestand die hen heeft verenigd, voorbij is, zullen ze op de tegenstellingen

terugkomen die hun existentie bepalen en die nooit echt verdwenen waren.
Alle acties van de heersende klasse tonen aan, dat ze verdelen moet om zo de toestand van onderdrukking in stand te houden. De bemoeiingen met de vakbonden, waarbij bepaalde 'vertegenwoordigers' van de overheerste klasse begunstigd worden (die in feite niet hun eigen kameraden, maar de onderdrukker vertegenwoordigen); de promotie van enkelen die leiderscapaciteiten tonen en daarom een bedreiging betekenen, als ze niet op deze manier 'zoetgehouden worden'; het toekennen van weldaden aan sommigen en het straffen van anderen: allemaal manieren om tweespalt te veroorzaken en het systeem in stand te houden dat de elite beschermt. Het zijn handelwijzen, die direct of indirect munt slaan uit een van de zwakke punten bij de onderdrukten: hun fundamentele onzekerheid. De onderdrukten zijn onzeker in hun gespletenheid als wezen, dat 'de onderdrukker huisvest'. Aan de ene kant verzetten ze zich tegen hem, aan de andere kant worden ze op een bepaald niveau van hun verhouding tot hem aangetrokken. Onder deze omstandigheden bereikt de onderdrukker gemakkelijk positieve resultaten door zijn tweedracht zaaiende actie.
Hierbij komt, dat de onderdrukten uit ervaring weten wat de prijs is als ze een 'uitnodiging' afslaan, die gedaan werd met de bedoeling hun eenheid als klasse te voorkomen: ze verliezen hun baan en hun naam komt op een 'zwarte lijst', wat gesloten deuren betekent bij andere werkgevers - en dat is nog maar het minste wat er kan gebeuren. Hun fundamentele onzekerheid hangt zo direct samen met de slavernij van hun arbeid (die, zoals bisschop Split nadrukkelijk verklaard heeft, werkelijk de slavernij van hun persoon insluit).

Alleen in zoverre mensen hun wereld (die een menselijke wereld is) kunnen scheppen, en wel met hun transformerend handelen, bereiken ze hun vervulling. De beantwoording van mensen aan hun menselijkheid is dus in de verwezenlijking van de wereld gelegen. Wanneer echter het bestaan in de arbeidswereld voor mensen volledige afhankelijkheid betekent, waardoor ze onzeker zijn en voortdurend bedreigd worden - wanneer hun arbeid hun niet toebehoort -, dan kunnen mensen hun vervulling niet bereiken. Arbeid die niet vrij is,

is niet langer een poging tot verwezenlijking, maar wordt middel tot ontmenselijking.
Elke stap van de onderdrukten in de richting van eenheid wijst heen naar andere acties. Hij betekent, dat de onderdrukten hun toestand van de-personalisatie vroeger of later zullen begrijpen en zullen ontdekken dat ze, zolang ze verdeeld zijn, altijd een gemakkelijke prooi voor manipulatie en overheersing zijn. Eenheid en organisatie kunnen ertoe bijdragen hun zwakheid te doen verkeren in een macht die kan veranderen, een macht waarmee ze de wereld kunnen herscheppen en menselijker kunnen maken.[20] De meer menselijke wereld, waar ze terecht naar verlangen, is echter het tegendeel van de 'menselijke wereld' van de onderdrukkers - een wereld die uitsluitend het bezit is van de onderdrukkers, die een onmogelijke harmonie tussen zichzelf (die dehumaniseren) en de onderdrukten (die gedehumaniseerd zijn) prediken. Omdat onderdrukkers en onderdrukten in antithese tegenover elkaar staan, dient datgene wat in het belang van de ene groep is, niet de belangen van de andere groep.
Verdelen om het status quo te behouden, is daarom noodzakelijkerwijze een principieel doel in de theorie van het antidialogische handelen. Bovendien proberen de heersers zich op te stellen als redders van menselijkheid die ze ontmenselijken en in zichzelf verdeeld maken. Dit messianisme kan echter hun ware bedoeling niet verbergen: zichzelf te redden. Ze willen hun rijkdommen, hun macht, hun levensstijl redden: de dingen die het hun mogelijk maken anderen te knechten. Hun vergissing is, dat mensen zich *niet zelf* kunnen redden, noch als individuen, noch als onderdrukkende klasse (nog daargelaten wat men onder 'redding' verstaat). Redding kan alleen *met anderen* plaatsvinden. Maar door de mate waarin de elitegroepen onderdrukken, kunnen ze niet *met* de onderdrukten zijn, want *tegen* hen zijn is het wezen van de onderdrukking.
Uit een psycho-analyse van onderdrukkend handelen zou de 'valse edelmoedigheid' van de onderdrukker (zoals die in hoofdstuk I is beschreven) als dimensie van zijn schuldgevoel naar voren komen. Door deze valse edelmoedigheid tracht hij niet alleen een onrechtvaardige en nekrofiele orde in stand te houden, maar ook vrede voor zichzelf 'te kopen'. Nu blijkt echter dat de vrede niet gekocht kan worden. Vrede wordt

ervaren in solidariteit en liefdevol handelen, wat in de onderdrukking niet geïncarneerd kan worden. Dus onderstreept een messiaans element in de theorie van het antidialogisch handelen het eerste kenteken van deze vorm van handelen: de dwang om te onderwerpen.

Daar men het volk moet verdelen om het status quo en daarmee de macht van de heersers te behouden, is het voor de onderdrukkers absoluut noodzakelijk dat zij voorkomen dat de onderdrukten hun strategie doorzien. Dus moeten de eersten de laatsten ervan overtuigen dat men hen tegen de demonische handelingen van 'buitenstaanders, barbaren en vijanden van God' verdedigt (deze betitelingen geeft men mensen, die dapper hebben geleefd en leven voor de humanisering van de mens). Om het volk verdeeld te maken en in verwarring te brengen, noemen de vernietigers zichzelf bouwers en beschuldigen ze de ware bouwers van destructiviteit. De geschiedenis is echter altijd nog in staat geweest deze kwalificaties te corrigeren. Hoewel de officiële terminologie Tiradentes[21] nog altijd een samenzweerder ('inconfidente') en de bevrijdingsbeweging die hij leidde, een samenzwering ('inconfidência') noemt, is de nationale held thans niet degene[22] die Tiradentes een 'bandiet' noemde en het bevel gaf hem te hangen, te vierendelen en de delen van het bloedige lijk als waarschuwend voorbeeld in de straten van de naburige dorpen neer te gooien. Tiradentes is de held. De geschiedenis heeft de 'titel' verscheurd die de elite hem gegeven heeft en heeft zijn actie naar waarde geschat. De mensen die in hun tijd eenheid trachtten te verkrijgen om zich te bevrijden zijn de helden - niet zij die hun macht gebruikten om te verdelen en te heersen.

Manipulatie

Manipulatie is nog weer een andere dimensie in de theorie van het antidialogische handelen; evenals de strategie van de verdeling is ze een instrument van de onderwerping: het doel waarom alle dimensies van de theorie draaien. Met behulp van de manipulatie tracht de heersende elite de massa bruikbaar te maken voor haar doelen. Des te groter de politieke onrijpheid van deze mensen is (op het platte land of in de

stad), des te gemakkelijker laten ze zich manipuleren door hen die hun macht niet willen verliezen. De mensen worden met behulp van talrijke mythen gemanipuleerd, zoals die aan het begin van dit hoofdstuk werden beschreven, maar ook nog door een andere mythe: de bourgeoisie biedt het volk een model van zichzelf aan als mogelijkheid om hogerop te komen. Om deze mythen echter te doen functioneren, moet het volk het woord van de bourgeoisie aanvaarden.
Onder bepaalde historische voorwaarden gelukt manipulatie met behulp van verdragen tussen de heersende en de overheerste klasse - overeenkomsten die, oppervlakkig bezien, de indruk van een dialoog tussen de klassen zouden kunnen wekken. In werkelijkheid echter zijn de verdragen geen dialoog, omdat hun ware doelstellingen door het eenzijdig belang van de overheersende klasse worden bepaald. Uiteindelijk worden deze overeenkomsten door de overheersers gebruikt om hun doeleinden te bereiken.[23] De steun die het volk verleent aan de zgn. 'nationale bourgeoisie' bij de verdediging van het zgn. 'nationale kapitalisme', is daarvan een voorbeeld. Vroeg of laat wordt het volk door dit pacteren nog meer geknecht. Het voorstel tot deze verdragen wordt alleen gedaan, wanneer het volk (hoe naïef ook) uit het historisch proces op de voorgrond gaat treden en hierdoor een bedreiging voor de heersende elite wordt. Het feit dat het volk in het historische proces niet langer alleen als toeschouwer, maar met de eerste tekenen van agressiviteit aanwezig is, is voldoende verontrustend om de heersende elite schrik aan te jagen, zodat ze de tactiek van de manipulatie intensiveren.
In deze historische fase wordt de manipulatie tot een beslissend instrument om de macht te behouden. Voor het volk naar voren trad, bestond er (om precies te zijn) geen manipulatie, alleen totale onderdrukking. Wanneer de onderdrukten nl. bijna volledig in de werkelijkheid ondergedompeld zijn, is het niet nodig hen te manipuleren. In de theorie van het antidialogische handelen is de manipulatie het antwoord van de onderdrukker op nieuwe concrete verhoudingen in het historische proces. Door manipulatie kan de heersende elite het volk in een niet authentieke soort 'organisatie' onderbrengen en zo de dreigende alternatief vermijden: de echte organisatie van het naar voren getreden en naar voren tredende volk.[24]
Het volk heeft bij zijn intrede in het historische proces maar

twee mogelijkheden: of het moet zich op authentieke wijze voor zijn bevrijding verenigen, of het wordt door de elite gemanipuleerd. Echte organisatie wordt vanzelfsprekend niet door de overheersers gestimuleerd. Dit is de taak van de revolutionaire leiders.

Nu gebeurt het wel dat grote groepen onderdrukten een stadsproletariaat vormen, vooral in de meer geïndustrialiseerde centra van het land. Ofschoon deze groepen nu en dan opstandig zijn, missen zij toch het revolutionaire bewustzijn en beschouwen zichzelf als bevoorrechten. Manipulatie met haar talrijke vermommingen en beloften vindt hier gewoonlijk een vruchtbare voedingsbodem.

De tegenpool van de manipulatie is gelegen in een kritische, bewuste, revolutionaire organisatie, die voor het volk zijn plaats in het historisch proces als probleem formuleert, nl. de nationale werkelijkheid en de manipulatie zelf. Francisco Weffert zegt:

'De gezamenlijke politiek van links vindt haar grond in de massa's en hangt van hun bewustzijn af. Is dit bewustzijn vertroebeld, dan verliest links zijn wortels en een ineenstorting is bepaald onvermijdelijk, ook wanneer (zoals het geval is van Brazilië) links wordt misleid tot de gedachten, dat de revolutie door een snelle terugkeer naar de macht bereikt zou kunnen worden.[25]

In een situatie van manipulatie komt links bijna altijd in de verzoeking 'snel terug te keren tot de macht' en vergeet dat het noodzakelijk is zich samen met de onderdrukten te organiseren. Ze geraakt in een onmogelijke 'dialoog' met de heersende elite. Het eindigt ermee, dat ze door deze elite gemanipuleerd wordt - en niet zelden vervalt ze zelf in een soort elite-spel, dat ze dan 'realisme' noemt.

De manipulatie doet evenals de onderwerping, waarvan de doeleinden worden gediend, een poging het volk te bedwelmen, opdat het niet zal denken. Want wanneer het volk aan zijn aanwezig-zijn in het historisch proces het kritisch denken over dit proces toevoegt, krijgt de bedreiging van zijn opkomst gestalte in de revolutie. Of men dit correcte denken nu 'revolutionair bewustzijn' of 'klassebewustzijn' noemt - in ieder geval is het een beslist noodzakelijke voorwaarde voor de revolutie. De heersende elite is zich zo bewust van dit feit, dat ze instinctief ieder middel, geweld incluis, benut, om

het volk te weerhouden van denken. Zij doorziet heel scherp de mogelijkheid tot kritiek die uit een dialoog kan voortvloeien. Terwijl sommige revolutionaire leiders de dialoog met het volk als 'bourgeois en reactionaire' activiteit beschouwen, ziet de bourgeoisie in de dialoog tussen de onderdrukten en de revolutionaire leiders een zeer reëel gevaar, dat vermeden moet worden. Een van de manipulatiemethoden is individuen met de bourgeois smaak voor persoonlijk succes in te enten. Deze manipulatie gaat vaak direct van de elite uit, soms ook indirect van populistische leiders. Weffert legt er de nadruk op, dat deze leiders als tussenpersonen dienen tussen de oligarchische elite en het volk. Het verschijnsel van het populisme als stijl van politieke actie valt op die manier causaal samen met de opkomst van de onderdrukten. De populistische leider die uit dit proces naar voren komt, is een dubbelzinnig, een tweeslachtig wezen, een 'amfibie', die in twee elementen leeft. Hij pendelt tussen het volk en de heersende oligarchieën en draagt de kenmerken van beide groepen.

Omdat de populistische leider eenvoudigweg manipuleert in plaats van zich in te zetten voor de organisatie van het volk, staat dit type leider nauwelijks in dienst van de revolutie. Alleen wanneer hij zijn dubbelzinnige aard en zijn gespleten handelwijze vaarwel zegt en zich met beslistheid inzet voor het volk (waardoor hij geen populist meer is), zet hij een punt achter de manipulatie, kan hij zich wijden aan de revolutionaire taak van het organiseren. Op dit punt aangeland houdt hij op tussenpersoon tussen volk en elite te zijn en vormt met de laatste een contrast. Dan zullen de elitegroepen direct de koppen bij elkaar steken om hem uit te schakelen. Men moet eens letten op de dramatische en in laatste instantie overduidelijke woorden waarmee Getulio Vargas[26] gedurende zijn laatste periode als staatshoofd, bij een 1 mei-viering tot de arbeiders sprak:

'Ik wil u zeggen dat het gigantische werk van de vernieuwing, aan welks uitvoering mijn regering is begonnen, niet met succes bekroond en voltooid kan worden zonder de steun en de dagelijkse, voortdurende medewerking van de arbeiders.'[27]

Daarna sprak Vargas over de eerste negentig dagen van zijn ambtsperiode, die hij beschreef als een 'taxatie van de moeilijkheden en hindernissen, die hier en daar door tegenstand tegen de handelwijze van de regering waren opgeworpen'. Hij

sprak heel direct tot het volk en zei hoe diep hij 'de hulpeloosheid, de armoede, de hoge kosten van levensonderhoud, de uitzichtloosheid van de ongelukkigen en de eisen van de meerderheid', die 'in de hoop op betere dagen leven', aanvoelde.
Het appèl aan de arbeiders kreeg toen een doelgerichtere toon:
'Ik ben hier gekomen om u te zeggen, dat de regering op dit ogenblik niet over de wetten of concrete middelen beschikt om het economische leven van het volk door directe acties te verdedigen. Daarom is het noodzakelijk dat het volk zich organiseert, niet alleen om zijn eigen belangen te verdedigen, maar ook om de regering de steun te geven, die ze nodig heeft om haar doeleinden te bereiken . . . Ik heb uw eensgezindheid nodig. Het is nodig voor mij dat u zich in solidariteit in vakbonden organiseert. Het is nodig voor mij dat u een sterk en gesloten blok vormt om naast de regering te staan, zodat zij kan beschikken over alle macht, nodig om uw problemen op te lossen. Ik heb uw eensgezindheid nodig, zodat u tegen saboteurs kunt strijden en niet ten offer valt aan de belangen van speculanten en roofzuchtige schurken, tot schade van de belangen van het volk . . . Het uur is gekomen om aan de arbeiders te appelleren: verenigt u in uw vakbonden als vrije en georganiseerde krachten . . . In deze tijd kan geen regering staande blijven of over genoeg kracht beschikken om haar sociale doeleinden te verwezenlijken, wanneer ze niet op de steun van de arbeidersorganisaties kan rekenen.'[28]
Samengevat appelleerde Vargas in deze rede dus heftig aan het volk om zich te organiseren en zich te verenigen ter verdediging van zijn rechten, en hij bracht als staatshoofd verslag uit van de hindernissen, tegenstand en ontelbare moeilijkheden, waar de regering voor stond. Vanaf dit ogenblik kwam zijn regering in toenemende mate tegenover moeilijkheden te staan tot het tragische hoogtepunt van augustus 1954. Wanneer Vargas gedurende zijn laatste ambtsperiode de organisatie van het volk niet zo sterk openlijk had aangemoedigd, hetgeen samenhing met een hele reeks maatregelen tot verdediging van de nationale belangen, zouden de reactionaire elitegroepen vermoedelijk niet naar de extreme maatregelen gegrepen hebben, waartoe het ten slotte kwam.
Iedere populistische leider, die zich - al is het nog zo discreet - op een andere manier tot het volk richt dan als tussenpersoon

van de oligarchieën, zal door deze laatste uitgeschakeld worden - als hun macht groot genoeg is om hem tegen te houden. Zolang de leider zich echter beperkt tot paternalisme en sociaal-maatschappelijke activiteiten, komen - ook al duiken soms tussen hem en de oligarchische groeperingen wier belangen in het spel zijn, verschillen van mening op - diepere geschillen zelden voor. Dat houdt verband met het feit, dat sociale programma's instrumenten van manipulatie zijn en uiteindelijk het doel van de onderwerping dienen. Ze werken als verdovende middelen en leiden de aandacht van de onderdrukten af van de eigenlijke oorzaken en van concrete oplossingen van hun problemen. Ze splitsen de onderdrukten op in afzonderlijke groepen, die elk voor zich hopen dat ze wat meer steun zullen krijgen. Die situatie heeft natuurlijk ook een positief element: degenen die een zekere hulp ontvangen, willen steeds meer. Zij die geen hulp krijgen, zien het voorbeeld van hen die het wel krijgen, worden afgunstig en willen ook hulp. Omdat de heersende klassen niet iedereen kunnen 'helpen', is het einde een toestand van verhevigde onrust van de onderdrukten.
De revolutionaire leiders zouden de tegenstellingen van de manipulatie moeten benutten en deze voor de onderdrukten als probleem moeten formuleren, met het doel hen langs die weg te organiseren.

Culturele invasie

Tenslotte bezit de theorie van het antidialogische handelen nog een fundamenteel typerend kenmerk: de culturele invasie, die evenals de tactiek van verdelen en manipulatie ook de doeleinden van de onderwerping dient. Bij dit fenomeen gaat het erom dat de indringers in de culturele context van een andere groep binnendringen, zonder de mogelijkheden van deze andere groep te respecteren. Ze dringen hun zienswijze op de wereld op aan degenen bij wie ze binnendringen, en blokkeren de creativiteit van de overvallenen, door hun expressiemogelijkheden te verlammen.
Of het nu beleefd of grof geschiedt - culturele invasie is altijd een daad van geweld tegenover de dragers van de overvallen cultuur, die hun originaliteit verliezen of dreigen te verliezen.

In het verloop van de culturele invasie (zoals bij alle vormen van het antidialogische handelen) zijn de indringers de auteurs en de acteurs van het proces. Diegenen die zij overvallen, zijn de objecten. De indringers vormen, de overvallenen worden gevormd. De indringers kiezen, de overvallenen hebben alleen via de actie van de indringers de illusie dat zij zelf handelen en actief zijn.
Alle heerschappij sluit invasie in, soms in fysieke en openlijke vorm, soms vermomd, waarbij de indringer de rol van helpende vriend speelt. Uiteindelijk is invasie een vorm van maatschappelijke en culturele overheersing. Invasie kan uitgaan van een wereldmacht en erop gericht zijn een samenleving afhankelijk te maken; of ze kan deel uitmaken van de macht van een klasse over een andere klasse binnen dezelfde samenleving.
Culturele onderwerping leidt tot culturele vervalsing van degenen die overvallen worden. Langzamerhand gaan ze op de waarden, normen en doeleinden van de indringers in. Geleid door hun hartstocht om te heersen, anderen naar hun beeld en levensstijl te vormen, zouden de indringers willen weten, hoe degenen die ze hebben overvallen, de werkelijkheid begrijpen - alleen op die manier kunnen zij doeltreffender overheersen.[29]
Voor de culturele invasie is het van het grootste belang, dat de overvallenen hun werkelijkheid leren zien met de ogen van de indringers i.p.v. met hun eigen ogen. Hoe meer zij de indringers naäpen, des te stabieler wordt de positie van de laatsten.
Om de culturele invasie tot een succes te doen worden, komt het erop aan de overvallenen van hun absolute inferioriteit te overtuigen. Daar elke medaille twee kanten heeft, moeten de overvallenen, voor zover zij zichzelf als minderwaardig beschouwen, noodzakelijkerwijze de superioriteit van de indringers erkennen. De waardeoordelen van de laatsten worden daardoor tot voorbeeld voor de eersten. Hoe scherper de invasie geaccentueerd is en de overvallenen van de geest van hun eigen cultuur en van zichzelf vervreemdt, des te meer zouden de laatsten op de indringers willen lijken. Ze zouden willen lopen zoals zij, zich kleden zoals zij, praten zoals zij. Het sociale ik van de overvallenen wordt zoals elk sociaal ik door de socio-culturele betrekkingen van de sociale structuur gevormd en weerspiegelt derhalve de dualiteit van de overvallen cultuur. Deze dualiteit (die eerder beschreven werd)

verklaart, waarom overvallen en overheerste individuen zich op een bepaald ogenblik van hun existentiële ervaring bijna 'hechten' aan het onderdrukkende *jij*. Het onderdrukte *ik* moet met deze nauwe hechting aan het onderdrukkende *jij* breken en zich ervan ontdoen om het meer objectief te zien. Daarbij herkent het zichzelf kritisch als in tegenspraak met de onderdrukker. Daarbij 'be-denkt' het *ik* de structuur, waarin het onderdrukt is, als een dehumaniserende realiteit. Deze kwalitatieve verandering in de kijk op de wereld kan alleen in de praktijk gerealiseerd worden.

Culturele invasie is ten dele *instrument,* ten dele *resultaat* van overheersing. Anders uitgedrukt is culturele actie met een karakter van overheersing dus (net als andere vormen van antidialogisch handelen), afgezien van het feit dat ze opzettelijk en gepland is, eenvoudig het produkt van een onderdrukkende werkelijkheid.

Zo moet b.v. een harde onderdrukkende sociale structuur wel de instituten van kinderopvoeding en vorming binnen deze structuur beïnvloeden. Deze instituten vormen hun werkwijze volgens de stijl van de structuur en brengen haar mythen over. Tehuizen en scholen (van kleuterschool tot universiteit) bestaan niet in het abstracte, maar in ruimte en tijd. Binnen de structuren van de overheersing functioneren ze in vergaande mate als agentschappen die de indringers van de toekomst klaarmaken.

De ouder-kind-verhouding in het ouderlijk huis weerspiegelt gewoonlijk de objectieve culturele voorwaarden van de omringende sociale structuur. Wanneer de verhoudingen, die de sfeer in het ouderlijk huis bepalen, autoritair, hard en heerszuchtig zijn, zal het ouderlijk huis het klimaat van de onderdrukking versterken.[30] Naarmate de autoritaire relaties tussen ouders en kinderen toenemen, maken de kinderen zich in hun jeugd deze ouderlijke autoriteit in toenemende mate eigen.

Fromm analyseert de objectieve voorwaarden als oorzaak van een toestand - of dat nu in het ouderlijk huis (ouder-kind-relaties in een klimaat van onverschilligheid en onderdrukking, of van liefde en vrijheid) of in een sociaal-culturele context is - en formuleert daarbij (met de hem eigen duidelijkheid) het probleem van de nekrofilie en de biofilie. Wanneer kinderen, die in een atmosfeer van liefdeloosheid en onderdrukking worden grootgebracht, kinderen wier mogelijkheden gefrus-

treerd werden, gedurende hun kindheid niet in staat zijn de weg van echte opstand te gaan, zullen ze of in totale indifferentie worden gedreven, vervreemd van de werkelijkheid door de autoriteiten en de mythen, die deze laatste gebruikt hebben om hen te 'vormen'; of ze nemen hun toevlucht tot vormen van destructief handelen.

De atmosfeer van het ouderlijk huis wordt doorgetrokken in de school, waar de leerlingen spoedig ontdekken dat men zich, om een zekere mate van bevrediging te vinden, evenals in het ouderlijk huis moet aanpassen aan de voorschriften die van bovenaf opgelegd worden. Een van deze voorschriften luidt: niet nadenken.

Deze jonge mensen maken zich op grond van de harde relatiestructuur, die door de school nog wordt onderstreept, de paternalistische autoriteit eigen en zijn dan later in hun beroep geneigd (door deze structuur werd hun immers angst voor de vrijheid ingeboezemd) de starre patronen waarin ze bij hun opvoeding werden verknoeid, te reproduceren. Mèt de klassepositie verklaart dit fenomeen misschien, waarom zovelen zich in hun beroep bij het antidialogisch handelen aansluiten.[31] Door welk specialisme ze ook in contact met mensen komen, ze zijn er bijna altijd rotsvast van overtuigd, dat het hun taak is hùn kennis en hùn techniek aan de mensen 'door te geven'. Ze zien zichzelf als 'promotors' van de mensen. Hun actieprogramma (dat door de een of andere goede theoreticus van het onderdrukkend handelen zou kunnen zijn ontworpen) omvat hun eigen doeleinden, hun eigen overtuigingen en hun eigen vooroordelen. Ze luisteren niet naar de mensen, maar maken in plaats daarvan een plan op hoe ze dezen moeten leren 'hun luiheid kwijt te raken, die tot onderontwikkeling leidt'. Het komt hun absurd voor, dat zij de 'kijk op de wereld' van deze mensen zouden moeten respecteren. De deskundigen bezitten toch het zicht op de wereld! Even absurd vinden zij de eis, dat de mensen beslist geraadpleegd moeten worden bij de opstelling van een programma voor ontwikkelingswerk. Ze beschouwen de onwetendheid van de mensen als zo vanzelfsprekend en zo volkomen, dat ze veronderstellen dat deze tot niets anders in staat zijn dan de aanwijzingen van de vakmensen op te volgen.

Stellen de overvallenen zich echter op een bepaald punt van hun existentiële ervaring op alle mogelijke manieren te weer

tegen deze invasie, waaraan ze zich misschien in een vroeger stadium wel hebben aangepast, dan verklaren de vakmensen ter rechtvaardiging van hun falen, dat de leden van de overvallen groepering 'minderwaardig' zijn, omdat ze 'ondankbaar', 'dom', 'ziek' of 'van gemengd bloed' zijn. Welmenende deskundigen (die de 'invasie' niet als doelgerichte ideologie gebruiken, maar als uitdrukking van hun eigen opvoeding) ontdekken misschien tenslotte, dat veel van hun opvoedkundig falen niet aan de innerlijke minderwaardigheid van de 'gewone man uit het volk' kan worden toegeschreven, maar aan de gewelddadigheid van hun eigen invasorisch optreden. Wie tot deze ontdekking komt, ziet zich geplaatst tegenover een moeilijk alternatief: hij voelt de noodzaak de invasie te veroordelen, maar de vormen van de macht zijn zo diep in hem geworteld, dat deze veroordeling zijn eigen identiteit zou bedreigen. De invasie veroordelen zou gelijk staan met het beëindigen van de gespleten toestand tussen overheersten en heersers. Het zou betekenen, dat alle mythen die de invasie bevorderen, afgeschaft moeten worden en dat men zou moeten beginnen het dialogisch handelen te incarneren. Juist om die reden zou dit betekenen, niet langer *boven* iemand te staan of *in iemand* te zijn (als vreemde), maar *met* iemand (als kameraad). Dan echter worden deze mensen gegrepen door de angst voor de vrijheid. In dit traumatische proces zouden ze hun angst natuurlijk graag door velerlei uitvluchten willen rationaliseren.
De vrees voor de vrijheid is nog sterker bij die deskundigen, die nog niet tot inzicht van het invasorische karakter van hun optreden gekomen zijn, maar aan wie gezegd wordt dat hun handelen dehumaniserend werkt. Niet zelden gebeurt het, dat deelnemers aan een ontwikkelingscursus, vooral wanneer het om de decodering van concrete situaties gaat, de coördinator geïrriteerd vragen: 'Waar wil je ons eigenlijk hebben?' De coördinator probeert hen absoluut niet ergens te 'hebben'. Het gaat er juist om, dat de deelnemers zich, bij de poging om een concrete situatie als probleem tegemoet te treden, gaan realiseren dat ze als ze hun situatie verder willen analyseren óf hun mythen moeten afleggen, óf die moeten bevestigen. Ze afleggen en veroordelen zou op dat ogenblik een daad van zelfvernietiging zijn. Aan de andere kant zou de bevestiging van deze mythen een verraad van zichzelf betekenen. De enige uitweg (die als afweermechanisme werkt) is hun eigen dage-

lijkse praktijk op de coördinator te projecteren: *ergens willen hebben, veroveren, invasie.*[32]
Tot eenzelfde distanciëring komt het, hoewel op kleiner schaal, bij eenvoudige lieden die door de concrete situatie van onderdrukking gedeprimeerd en door liefdadigheid gedomesticeerd zijn. Een leraar van de 'Full Circle'[33], die in New York City onder leiding van Robert Fox een waardevol ontwikkelingsprogramma ten uitvoer bracht, deelt het volgende mede: In een getto van New York werd aan een groep een gecodeerde situatie getoond, waarbij een reusachtige hoop afval op een straathoek te zien was - het was dezelfde straat waar de groep bijeenkwam. Een deelnemer zei direct: 'Dat is een straat in Afrika of Latijns-Amerika.' 'Waarom niet in New York?' vroeg de leraar. 'Wij zijn hier toch in de Verenigde Staten en zoiets is hier toch niet mogelijk.' Ongetwijfeld distancieerde de man zich met zijn collega's die hem bijvielen, van een werkelijkheid die zo beledigend voor hen was, dat alleen al het erkennen van deze werkelijkheid een bedreiging voor hen vormde. Toegeven dat de eigen situatie objectief gezien ongunstig is, schijnt voor een vervreemd mens die leeft onder de voorwaarden van een cultuur van prestatie en persoonlijk succes, de eigen mogelijkheden te blokkeren.
De bepalende macht van de cultuur, die de mythen tot ontwikkeling brengt die de mensen zich later eigen maken, is in het aangehaalde geval evenals in dat van de deskundigen, zonder meer duidelijk. In beide gevallen staat de cultuur van de heersende klasse een bevestiging van mensen als wezens die zelf tot een besluit kunnen komen, in de weg. Noch de deskundigen, noch de deelnemers aan discussies in de sloppen van New York praten en handelen van zichzelf uit als actieve subjecten in het historische proces. Er bestaat theoretisch, noch ideologisch overeenkomst tussen hen en de macht. Integendeel, zij zijn gevolgen, die op hun beurt weer *oorzaken* van overheersing worden. Hier ligt een van de ernstigste problemen, waarmee de revolutie zich moet bezighouden, wanneer ze aan de macht komt. Dit stadium vereist een maximum aan politieke wijsheid, besluitvaardigheid en moed van de leiders, die juist om die reden over voldoende verstand moeten beschikken, om niet tot irrationeel sektarische toestanden te vervallen.
Deskundigen op een bepaald gebied - of ze nu academici zijn

of niet -, zijn mensen, die 'van bovenaf bepaald zijn'[34] door een cultuur van overheersing, die henzelf tot gespleten wezens heeft gemaakt (ook als ze uit het volk voortkwamen zou de verkeerde opvoeding dezelfde zijn, zo niet erger). De deskundigen zijn echter voor de reorganisatie van de nieuwe maatschappij nodig. En daar velen van hen - die de vrijheid weliswaar vrezen en zich slechts aarzelend voor humaniserende acties laten gebruiken - eigenlijk vóór alles misleid zijn, kan en moet de revolutie weer een beroep op hen doen.
Dat hernieuwde beroep vereist, dat de revolutionaire leiders de 'culturele revolutie' inleiden, uitgaande van datgene wat voordien dialogische culturele actie was. Op dit punt aangeland overschrijdt de revolutionaire macht haar rol als noodzakelijk obstakel tegenover degenen die de mensen willen verloochenen, en neemt een nieuwe en stoutmoediger positie in, die gepaard gaat met een duidelijke uitnodiging aan allen die aan de reconstructie van de maatschappij zouden willen deelnemen. In die zin is de 'culturele revolutie' een noodzakelijk vervolg van de dialogische culturele actie, die tot een goed einde gebracht moet worden voor de revolutionaire beweging aan de macht komt.
Het doel van het hervormend handelen van de 'culturele revolutie' is de reconstructie van de gehele maatschappij, alle menselijk handelen incluis. De maatschappij kan niet op een mechanische manier gereconstructueerd worden. Het fundamentele instrument van deze reconstructie is de cultuur, die door de revolutie cultureel herschapen is. 'Culturele revolutie' is de maximale krachtsinspanning van het revolutionaire regime tot *conscientização* - ze moet ieder bereiken, onverschillig welke taak hij heeft.

Daarom kan deze poging tot *conscientização* zich niet tevreden stellen met de technische of wetenschappelijke opleiding van specialist. De nieuwe maatschappij wordt in meer dan één opzicht kwalitatief anders dan de oude.[35] Een revolutionaire maatschappij kan aan de technologie niet dezelfde doelstellingen toekennen die de vroegere maatschappij eraan gaf. Daarom moet ook de scholing van de mensen in beide maatschappijen wel verschillen. Technische en wetenschappelijke training hoeven de humanistische vorming niet in de weg te staan, zolang wetenschap en technologie in de revolutionaire maat-

schappij in dienst staan van permanente bevrijding en humanisering.

Van dit standpunt bezien bevordert de beroepsscholing van mensen (daar elk beroep wordt beoefend in tijd en ruimte) het begrip van (a) de cultuur als superstructuur, die in de loop van een revolutionaire ommekeer 'resten' van het verleden[36] in substructuur levend kan houden, en (b) het beroep zelf als instrument van de verandering van cultuur. Terwijl de culturele revolutie *conscientização* in de creatieve praxis van de nieuwe maatschappij verdiept, gaan mensen begrijpen, waarom mythische resten van de oude maatschappij in de nieuwe overleven. Dan kunnen mensen zich sneller bevrijden van deze spoken, die de opbouw van een nieuwe maatschappij belemmeren en zo altijd al een ernstig probleem hebben gevormd voor elke revolutie. De onderdrukkersmaatschappij blijft via deze overblijfselen invasie bedrijven - ditmaal belaagt ze de revolutionaire maatschappij zelf.

Deze invasie is vooral gevaarlijk, omdat ze niet door de heersende elite, die zich als zodanig gereorganiseerd heeft, wordt veroorzaakt, maar door mensen die aan de revolutie hebben deelgenomen. Omdat ze de onderdrukker 'in zich herbergen', verzetten ze zich precies zoals deze zouden hebben gedaan, tegen de verdere definitieve stappen die de revolutie moet zetten. Als gespleten wezens accepteren ze (nog altijd dank zij de overblijfselen) ook de macht, die tot bureaucratie wordt en hen met geweld onderdrukt. Omgekeerd kan deze gewelddadige, repressieve, bureaucratische macht niet verklaard worden door wat Althusser de 're-activering van oude elementen'[37] noemt, waartoe het onder bepaalde omstandigheden in de nieuwe maatschappij altijd komt.

Om al deze redenen interpreteer ik het revolutionaire proces als dialogische culturele actie, die - wanneer de macht eenmaal overgenomen is - door de 'culturele revolutie' wordt voortgezet. In beide fasen is een ernstige en diepgaande poging tot *conscientização* noodzakelijk, met behulp waarvan mensen door echte praktijk de toestand van objecten te boven komen, om de status van historische subjecten in te nemen.

Tenslotte ontwikkelt de culturele revolutie de praktijk van de permanente dialoog tussen leiders en volk en bevestigt de deelname van het volk aan de macht. Terwijl de leiders en ook het volk hun kritische activiteit voortzetten, kan op die manier de

revolutie gemakkelijker tegen bureaucratische tendenzen (die tot nieuwe vormen van onderdrukking leiden) verdedigd worden, evenals tegen de 'invasie' (die altijd dezelfde is). De indringer kan - zowel in een bourgeois als in een revolutionaire maatschappij - agronoom, socioloog, econoom, medewerker in het gezondheidswezen, priester, pastoor, opvoeder, maatschappelijk werker - of revolutionair zijn.
Tot de culturele invasie, die de doeleinden van onderwerping en het in stand houden van onderdrukking dient, behoort altijd een kleinsteedse kijk op de werkelijkheid, een statische opvatting van de wereld en het opdringen van een wereldbeschouwing aan anderen. Daartoe hoort de 'superioriteit' van de indringer en de 'inferioriteit' van degenen die overvallen worden, evenals het opdringen van waarden aan de laatsten, die de baas zijn van de eersten en bang zijn deze positie kwijt te raken.
Culturele invasie betekent voorts, dat de uiteindelijke beslissing voor het handelen van de overvallenen niet bij hen ligt, maar bij de indringers. Waar echter de macht tot het nemen van een beslissing niet bij degene ligt die beslissen moet, maar buiten hem, daar heeft hij slechts de illusie van de beslissing. Daarom is er in een gespleten, 'reflexieve', overvallen maatschappij geen socio-economische ontwikkeling mogelijk. Om ontwikkeling te bewerken is het nodig (a) dat er een beweging van onderzoek en creativiteit is, waarbij de beslissing bij degenen ligt die onderzoekt, en (b) dat deze beweging niet alleen in de ruimte, maar ook in de existentiële tijd van de bewust zoekende mens plaatsvindt.
Daarom is wel alle ontwikkeling transformatie, maar niet alle transformatie ontwikkeling. De transformatie in een kiemende zaadkorrel is geen ontwikkeling. Zo is ook de transformatie van een dier geen ontwikkeling. De verandering van zaadkorrel en dier wordt bepaald door de soort waartoe ze behoren; ze geschiedt in een tijd die hun niet toebehoort, want tijd behoort aan mensen.
Onder de incomplete wezens zijn mensen de enigen die zich ontwikkelen. Als historische, autobiografische 'wezens voor zichzelf' vindt hun transformatie (ontwikkeling) plaats in hun eigen existentiële tijd, nooit daarbuiten. Mensen die onderworpen zijn aan concrete omstandigheden van onderdrukking, waarbij ze worden tot 'vervreemde wezens voor een ander'

van het verkeerde 'wezen voor zichzelf' van wie ze afhankelijk zijn, kunnen zich niet op authentieke wijze ontwikkelen. Doordat ze beroofd zijn van hun beslissingsmacht, die bij de onderdrukker ligt, volgen ze zijn voorschriften op. De onderdrukte begint pas zichzelf te ontwikkelen wanneer hij de tegenspraak waarin hij gevangen zit *overwint* en 'wezen voor zichzelf' wordt.
Wanneer wij de maatschappij als een wezen beschouwen, is het duidelijk, dat alleen een maatschappij die een 'wezen voor zichzelf' is, zich kan ontwikkelen. Dualistische samenlevingen, 'reflex-maatschappijen', maatschappijen die overvallen en afhankelijk zijn van wereldmachten, kunnen zich niet ontwikkelen, want ze zijn vervreemd. Hun politieke, economisch en culturele macht om te beslissen ligt buiten henzelf in de maatschappij van de indringers. Uiteindelijk bepalen dezen het lot van de eersten: louter transformatie - want de wereldmacht heeft alleen belangstelling voor hun verandering, *niet* voor hun ontwikkeling.
Het is van belang modernisering en ontwikkeling niet dooreen te halen. Modernisering wordt, hoewel ze bepaalde groeperingen in de 'satellietmaatschappij' kan beïnvloeden, bijna altijd geïnduceerd en alleen de maatschappij van de wereldmacht heeft er echt voordeel van. Een maatschappij die alleen gemoderniseerd wordt, zonder zich te ontwikkelen, zal ook verder - zelfs wanneer ze wat onbeduidende gedelegeerde macht tot beslissing krijgt - afhankelijk zijn van het vreemde land. Dat is het lot van elke afhankelijke maatschappij, zolang ze afhankelijk blijft.
Om te bepalen of een maatschappij zich ontwikkelt of niet, moet men zich verheffen boven de criteria die gebaseerd zijn op het 'per capita' inkomen (dat statistisch tot verkeerde gevolgtrekkingen leidt), evenals boven de criteria die gebaseerd zijn op de studie van het bruto-nationaal inkomen. Het fundamentele en beslissende criterium is, of de maatschappij een 'wezen voor zichzelf' is of niet. Is ze dat niet, dan signaleren de andere criteria modernisering inplaats van ontwikkeling.
De fundamentele tegenstelling van de dualistische maatschappijvormen is gelegen in de afhankelijkheidsverhouding die tussen hen en de wereldmachten bestaat. Is deze tegenstelling eenmaal overwonnen, dan wordt de transformatie, die tot nu

toe door 'hulp' werd bereikt en die in feite voordeel opleverde voor de wereldmachten, echte ontwikkeling die het 'voor zichzelf zijn' bevordert.
Om bovengenoemde redenen bieden de zuiver reformistische oplossingen, waar deze maatschappijvormen gebruik van maken (ook wanneer sommige van deze hervormingen de reactionaire leden van de elitegroepen doen schrikken of zelfs in paniek brengen), geen oplossing voor hun uiterlijke en innerlijke contradicties. Bijna altijd induceert de wereldmacht zulke reformistische oplossingen als antwoord op de eisen van het historische proces en als nieuwe manier om haar macht in stand te houden. Het is alsof de wereldmacht zegt: 'Wij willen hervormingen doorvoeren voordat de mensen revolutie gaan maken.' Om dit doel te bereiken, heeft de wereldmacht geen andere mogelijkheden dan verovering, manipulatie, economische, culturele (en vaak militaire) invasie van de afhankelijke maatschappij - een invasie waarbij de elitaire leiders van de overheerste maatschappij in hoge mate als louter agenten van de leiders van de wereldmacht optreden.
Om deze voorlopige analyse van de theorie van het antidialogische handelen af te sluiten, zou ik er nogmaals de nadruk op willen leggen, dat revolutionaire leiders niet dezelfde antidialogische werkwijze mogen volgen die de onderdrukkers gebruiken. De revolutionaire leiders moeten daarentegen de weg van de dialoog en de communicatie gaan.
Voordat wij overgaan tot het analyseren van de theorie van dialogisch handelen, is het van belang in het kort te bespreken hoe de revolutionaire leidersgroep wordt gevormd en enkele historische en sociologische consequenties voor het revolutionaire proces te behandelen. Gewoonlijk bestaat deze leidersgroep uit mensen die op de een of andere manier tot de sociale bovenlaag van de overheersers behoord hebben. Op een bepaald punt van hun existentiële ervaring aangeland, veroordelen ze onder bepaalde historische voorwaarden de klasse waartoe ze behoren, en verenigen zich met de onderdrukten in een daad van echte solidariteit (dat willen wij althans hopen). Of deze neiging nu ontstaat door een bepaalde analyse van de realiteit of niet, in ieder geval stelt ze (wanneer ze authentiek is) een daad van liefde en van echte overgave voor.[38] Om zich aan de kant van de onderdrukten te scharen is het nodig naar hen toe te gaan en met hen te communiceren.

De mensen moeten zichzelf in de toekomstige leiders herkennen, en de laatsten moeten zichzelf in het volk herkennen. De naar voren gekomen leiders moeten wel de contradictie van de heersende elitegroepen weerspiegelen die door de onderdrukten aan hen werd doorgegeven, die op hun beurt hun toestand van onderdrukking nog niet goed begrijpen of hun antagonistische relatie tot de onderdrukkers niet kritisch herkennen.[39] Misschien bevinden ze zich nog steeds in een toestand, die wij eerder 'aanpassing' aan de onderdrukker hebben genoemd. Het is aan de andere kant mogelijk, dat ze dank zij bepaalde objectieve historische voorwaarden reeds een relatief helder begrip van hun toestand hebben.

In het eerste geval gelukt het door de aanpassing - of gedeeltelijke adhesie - tussen het volk en de onderdrukker niet (om Fanons centrale punt te herhalen), de laatsten *buiten* zichzelf vast te stellen. In het tweede geval kan het volk de onderdrukker vaststellen en zo ook zijn antagonistische verhouding tot hem kritisch herkennen.

In het eerste geval 'huist' de onderdrukker in het volk en zijn daaruit voortvloeiende tweeslachtigheid vervult het volk met angst voor de vrijheid. Het neemt zijn toevlucht (aangemoedigd door de onderdrukker) tot magische verklaringen of een verkeerde opvatting van God, op wie ze fatalistisch de verantwoordelijkheid voor hun onderdrukking schuiven.[40] Het is uiterst onwaarschijnlijk, dat deze zichzelf wantrouwende, vertrapte mensen zonder hoop, hun eigen bevrijding zoeken - een daad van rebellie, die ze als een onbehoorlijke belediging van Gods wil beschouwen, als ongeoorloofde confrontatie met het lot. (Vandaar de zo vaak beklemtoonde noodzaak, om de mythen waarmee het volk door de onderdrukkers werd gevoed, als *probleem* te formuleren.) In het tweede geval, waarbij het volk een betrekkelijk duidelijk beeld van de onderdrukking heeft gekregen, waardoor het de onderdrukker buiten zichzelf vaststelt, neemt het volk de strijd op om de tegenstelling waarin het gevangen zit, te overwinnen. Op dat ogenblik overwint het de distantie tussen 'klassenoodzaak' en 'klassebewustzijn'.

In het eerste geval geraken de revolutionaire leiders helaas en onbedoeld in tegenspraak met het volk. In het tweede geval krijgen de aankomende leiders de gevoelsmatige en bijna ogenblikkelijke steun van het volk, wat gedurende het proces van revolutionair handelen eerder nog toeneemt. De leiders

benaderen het volk op een spontane dialogische wijze. Het komt tot een bijna directe gevoelstoenadering tussen het volk en de revolutionaire leiders: hun wederzijdse verbintenis is bijna ogenblikkelijk verzegeld. In kameraadschap beschouwen zij zichzelf gelijkelijk als tegenstelling van de heersende klasse. Vanaf dit ogenblik is de gevestigde praktijk van de dialoog tussen volk en leiders bijna onwankelbaar. Deze dialoog zal ook doorgaan wanneer de macht is overgenomen en het volk zal weten dat het *zelf* aan de macht is gekomen.

Deze wederzijdse uitwisseling verzwakt geenszins de strijdlust, de moed, de gave tot liefde of de durf die men van de revolutionaire leiders mag verlangen. Fidel Castro en zijn vrienden (die men destijds 'onverantwoordelijke avonturiers' noemde) waren als een eminent dialogische leidersgroep solidair met het volk, dat de brute heerschappij van geweld van Batista's dictatuur moest dulden. Deze trouw was niet gemakkelijk. Zij vereiste van de kant van de leiders de moed om het volk met opoffering van zichzelf lief te hebben. Zij vereiste het moedige getuigenis van de leiders, om na iedere rampspoed opnieuw te beginnen, bewogen door de niet te vernietigen hoop op een komende overwinning die (omdat ze *samen met* het volk bevochten werd) niet alleen de overwinning van de leiders zou zijn, maar de gezamenlijke overwinning van leiders en volk - of van het volk, de leiders *incluis*.

Fidel polariseerde geleidelijk het proces van zich voegen van het Cubaanse volk, dat dank zij zijn historische ervaring al op het punt stond zijn zich voegen onder de onderdrukker te doorbreken. Dit 'zich afscheiden' van de onderdrukker bracht het volk ertoe hem te objectiveren en zichzelf als zijn tegenstelling te zien. Zo kwam het dat Fidel nooit het tegendeel van zijn volk werd (de deserties zo nu en dan of gevallen van verraad, die Guevara in zijn *Relato de la Guerra Revolucionaria* vastlegde - waarbij ook de velen die zich aansloten, ter sprake komen -, waren te verwachten).

Op grond van bepaalde historische voorwaarden is dus de beweging van de revolutionaire leiders naar het volk toe óf een horizontale beweging, zodat leider en volk tegenover de onderdrukker een eenheid vormen, óf ze vormt een driehoek, waarbij de revolutionaire leiders de punt van de driehoek zijn, omdat ze zowel met de onderdrukkers als met de onderdrukten een tegenstelling vormen. Zoals we al hebben gezien,

wordt de laatste situatie de leiders opgedrongen, wanneer het volk nog niet een kritisch begrip van de onderdrukkende werkelijkheid heeft.

Bijna nooit echter begrijpt een revolutionaire leidersgroep, dat ze een tegenstelling tot het volk vormt. Dit inzicht is inderdaad pijnlijk, en het verzet daartegen dient misschien als afweermechanisme. Tenslotte is het voor leiders die, door zich aan de zaak van de onderdrukten te wijden naar voren zijn gekomen, niet gemakkelijk zichzelf als hun tegenstelling te erkennen. Het is van belang deze tegenzin te herkennen bij de analyse van de gedragingen van de kant van de revolutionaire leiders, die tegen hun wil in conflict met (hoewel niet als strijders tegen) het volk raken.

Om de revolutie te doen slagen, hebben de revolutionaire leiders ongetwijfeld de aanhankelijkheid van het volk nodig. Als leiders die een contradictie met het volk vormen, zijn aanhankelijkheid zoeken maar in plaats daarvan afstand en wantrouwen ontmoeten, beschouwen ze deze reactie dikwijls als een verwijzing naar een fout die bij het volk moet liggen. Ze interpreteren een bepaald historisch moment in het bewustzijn van het volk als bewijs van een innerlijk gebrek. Daar de leiders echter de aanhankelijkheid van het volk nodig hebben om de revolutie te voltooien (hoewel ze het wantrouwende volk tegelijkertijd wantrouwen), zijn ze geneigd zich te bedienen van de onderdrukkende methoden van de overheersende elitegroepen. Ze rationaliseren hun gebrek aan vertrouwen in het volk en beweren dat het onmogelijk is met het volk in dialoog te treden voor men aan de macht is. Daarmee kiezen zij voor de theorie van het antidialogisch handelen. Op die manier proberen zij, precies eender als de overheersende elite, het volk te veroveren: ze worden messiaans. Ze maken gebruik van manipulatie en praktizeren culturele invasie. Langs deze weg echter, nl. langs de weg van onderdrukking, zullen ze geen revolutie maken, in elk geval geen echte revolutie. Het is de rol van het revolutionaire leiderschap (en dat geldt onder alle omstandigheden, vooral onder de genoemde) om bij alles wat het doet de redenen te bedenken, waardoor het volk zijn vertrouwen zou kunnen verliezen. Bovendien moeten de leiders de werkelijke wegen vinden om met het volk te communiceren - de wegen, langs welke het volk geholpen kan worden om zichzelf te helpen -, teneinde kritisch begrip te

krijgen voor de werkelijkheid, waardoor ze worden onderdrukt. Het overheerste bewustzijn is gespleten, onevenwichtig, vol angst en wantrouwen.[41] In zijn dagboek over de strijd in Bolivia spreekt Guevara meermalen over het gebrek aan medewerking van de landarbeiders.

'Een mobilisering van de landarbeiders bestaat niet, tenzij wat betreft informatieve taken, wat ons enigszins hindert. Ze zijn niet erg snel en niet erg efficiënt; men kan hen neutraliseren . . . Van een inlijving van landarbeiders is geen sprake, hoewel ze hun angst voor ons kwijtraken en wij langzamerhand hun waardering winnen. Het is een langdurige en veel geduld eisende taak.'[42]

De vrees en krachteloosheid van de landarbeiders wordt verklaard uit het feit dat zij de onderdrukker in hun onderdrukte bewustzijn hadden opgenomen. Gedrag en reacties van de onderdrukten, die de onderdrukker tot de praktijk van culturele invasie brengen, zouden bij de revolutionair een andere actie-theorie moeten bewerken. Het zijn niet alleen de doelstellingen die de revolutionaire leider onderscheidt van de overheersende elite, maar ook de methoden. Wanneer ze op dezelfde manier te werk gaan worden ook de doeleinden identiek. De heersende elite is evenzeer in contradictie met zichzelf als ze voor het volk de mens-wereld-relaties als probleem stelt, als de revolutionaire leiders ingeval zij dat niet doen.

Nu zullen wij de theorie van dialogische culturele actie analyseren en trachten haar samenstellende elementen te begrijpen.

Coöperatie

In de theorie van antidialogisch handelen houdt verovering (als haar eerste karakteristiek) in: een subject, dat een ander verovert en hem verandert in een 'ding'. Bij de dialogische actie-theorie ontmoeten subjecten elkaar in coöperatie, om de wereld te veranderen. Het antidialogische dominerende *ik* verandert het overheerste, veroverde *jij* in een nietszeggend *het*.[43] Het dialogische *ik* weet, dat het juist het *jij* (het 'niet-ik') is, dat zijn eigen existentie in leven heeft geroepen. Het weet ook, dat het *jij*, dat zijn eigen existentie in het leven roept, op zijn beurt een *ik* vormt, dat in zijn *ik* z'n *jij* heeft. Het *ik*

en *jij* worden in de dialectiek van deze verhouding twee *'jij's'*, die twee *ikken* worden.
Tot de theorie van het dialogisch handelen behoort niet een subject dat krachtens verovering heerst, en een object dat overheerst wordt. Er zijn veeleer subjecten die zich aaneensluiten om de wereld te *benoemen* om haar te veranderen. Wanneer de onderdrukten op een bepaald historisch moment om boven omschreven redenen hun roeping als subjecten niet meer kunnen vervullen, zal het hen helpen deze roeping te bereiken wanneer hun onderdrukking als probleem (dat altijd de een of andere vorm van handelen inhoudt) gesteld wordt.
Dat wil niet zeggen dat er bij de dialogische taak geen rol voor revolutionair leiderschap zou zijn. Het betekent alleen dat de leiders - ondanks hun belangrijke, fundamentele en beslist noodzakelijke rol - het volk niet in eigendom hebben. Ze hebben ook niet het recht het volk blindelings op weg naar zijn redding te sturen. Zo'n redding zou alleen maar een geschenk van de leiders aan het volk zijn - een verbreken van de dialogische band en een degradering van het volk van medewerkers aan de bevrijdende actie tot objecten van deze actie.
Coöperatie als karakteristiek van dialogisch handelen komt alleen tot stand tussen subjecten (die hier wel verschillende functie-niveaus en daarmee ook verantwoordelijkheidsniveaus kunnen hebben) en kan alleen door communicatie worden bereikt. Dialoog, zo belangrijk als communicatie, moet de basis van iedere coöperatie zijn. De theorie van het dialogisch handelen laat geen ruimte voor een onderwerping van het volk in naam van de revolutionaire zaak, maar alleen voor het winnen van zijn genegenheid. Dialoog dringt zich niet op, dialoog manipuleert niet, dialoog domesticeert niet, dialoog 'sloganiseert' niet. Daarmee wordt echter niet beweerd, dat de theorie van het dialogisch handelen tot niets leidt; er wordt evenmin mee beweerd, dat de dialogische mens geen duidelijke voorstelling heeft van wat hij wil of van de doelstellingen waartoe hij zich verbonden heeft.
De verplichting van de revolutionaire leiders tegenover de onderdrukten is tegelijk een verplichting tegenover de vrijheid. Deze verplichting verbiedt de leiders te pogen de onderdrukten te veroveren; in plaats daarvan moeten ze hen zover zien te krijgen dat zij de vrijheid zijn toegedaan. Gedwongen aan-

hankelijkheid is geen echte genegenheid, het is eerder 'de aanhankelijkheid' van de veroverde tot de veroveraar, die de eerste de eventuele alternatieven voorschrijft. Echte aanhankelijkheid is in vrijheid tot dezelfde beslissingen komen. Ze kan niet plaatsvinden zonder communicatie onder mensen, tot stand gebracht door de werkelijkheid.

Zo brengt coöperatie dialogische subjecten ertoe, hun aandacht te concentreren op de werkelijkheid waardoor ze verbonden worden en die hen, doordat ze als probleem geformuleerd wordt, uitdaagt. Het antwoord op deze uitdaging is het handelen van dialogische subjecten, gericht op de werkelijkheid, met het doel haar te veranderen. Ik zou er nog eens de nadruk op willen leggen, dat het stellen van de werkelijkheid als probleem niet betekent haar sloganiseren, maar haar kritisch analyseren.

De dialogische theorie vereist, in tegenstelling tot de mythevormende praktijken van de overheersende elite, dat de wereld onthuld wordt. Niemand kan echter de wereld *voor* een ander onthullen. Hoewel een subject de onthullingsdaad voor een ander kan inleiden, moeten toch ook die anderen subjecten van deze daad worden. De aanhankelijkheid van het volk wordt door deze onthulling van de wereld en van zichzelf in een authentieke praxis mogelijk gemaakt.

Deze aanhankelijkheid valt samen met het vertrouwen, dat het volk langzamerhand in zichzelf en in de revolutionaire leiders stelt, voor zover het volk de toewijding en authenticiteit van de leiders begrijpt. Het vertrouwen van het volk in zijn leiders is antwoord op het vertrouwen van de leiders in het volk.

Dit vertrouwen moet echter niet naïef zijn. De leiders moeten geloven in de mogelijkheden van het volk, dat ze niet alleen als object van hun actie mogen behandelen. Ze moeten erin geloven, dat het volk in staat is aan de worsteling om zijn vrijheid deel te nemen. Daarentegen moeten ze anderzijds altijd de *disharmonie* van onderdrukte mensen wantrouwen, de onderdrukker wantrouwen die in hen 'huist'. Daarom is het geen veronachtzaming van de fundamentele voorwaarde van de theorie van dialogisch handelen, als Guevara de revolutionair vermaant altijd wantrouwend[44] te zijn. Hier is hij eenvoudigweg een realist.

Wel is vertrouwen de basis van de dialoog, maar geen voor-

waarde *a priori*. Vertrouwen ontstaat uit de ontmoeting, waarbij mensen in de veroordeling van de wereld co-subjecten worden bij de transformatie van die wereld. Zolang de onderdrukker 'in' de onderdrukten echter sterker is dan zijzelf, kan hun natuurlijke vrees voor de vrijheid hen ertoe verleiden de revolutionaire leiders te veroordelen! De leiders mogen niet goedgelovig zijn, ze moeten met deze mogelijkheden rekening houden. Guevara's *'Episoden'* bevestigen dit risico: er was niet alleen desertie, maar ook verraad aan de zaak. Hij erkent weliswaar de noodzaak van bestraffing van de deserteur, om de eenheid en de discipline in de groep te bewaren, maar hij geeft in dit document tegelijkertijd toe dat er soms bepaalde factoren zijn waaruit desertie verklaard kan worden. Eén van deze factoren, misschien de belangrijkste, is de disharmonie waarin de deserteur leeft.
Het volgende gedeelte uit het document van Guevara, dat betrekking heeft op zijn verblijf (niet alleen als guerrilla, maar ook als dokter) in een plattelandsgemeente in de Sierra Maestra en verband houdt met onze discussie over de coöperatie, is van bijzonder belang:
'Het dagelijks contact met deze mensen en hun problemen had tot resultaat, dat wij ten zeerste overtuigd raakten van de noodzaak van een volledige verandering in het leven van ons volk. De gedachte van de landbouwhervorming werd kristalhelder. Omgang met het volk was niet langer louter een theorie, maar moest een integrerend deel van onszelf worden. Guerrilla's en landarbeiders begonnen tot een solide massa samen te smelten. Niemand kan precies zeggen, wanneer gedurende dit lange proces de ideeën werkelijkheid en wij een deel van de landarbeidersgemeenschap werden. Wat mijzelf betreft: het contact met mijn patiënten in de Sierra veranderde een spontaan en in zekere zin lyrisch besluit in een rustiger kracht, een van een absoluut andere waarde. Deze arme, lijdende, vriendelijke bewoners van de Sierra kunnen zich zelfs niet voorstellen, welk een grote bijdrage zij geleverd hebben tot de verdieping van onze revolutionaire ideologie.'[45]
Men lette er hierbij op, hoe Guevara beklemtoont, dat de omgang met het volk voor de verandering van een 'spontaan en in zekere zin lyrisch besluit in een rustiger kracht van een absoluut andere waarde' beslissend is geweest. In de dialoog met de landarbeiders kreeg Guevara's revolutionaire praxis

derhalve zijn definitieve vorm. Wat Guevara, misschien uit bescheidenheid, niet noemt, is dat zijn eigen deemoed en vermogen tot liefde zijn omgang met het volk mogelijk maakte. En deze onbetwistbare dialogische omgang werd coöperatie. Voorts zij erop gewezen, dat Guevara (die de Sierra Maestra met Fidel en zijn vrienden niet als een gefrustreerde jongeling beklom op zoek naar avontuur) opmerkt, dat zijn *'omgang met het volk* niet langer louter theorie was, maar een integrerend deel van [hemzelf] moest worden'. Hij legt er de nadruk op, dat de landarbeiders vanaf het moment van deze *omgang* 'verdiepers' van zijn 'revolutionaire guerrilla-ideologie' werden. Juist de geheel eigen stijl van Guevara, waarin hij over zijn eigen ervaringen en die van zijn vrienden vertelt, waarbij hij zijn contacten met de 'arme, oprechte' landarbeiders in bijna evangelische bewoordingen beschrijft, toont het sterke vermogen tot liefde en communicatie van deze opmerkelijke man. Daaruit groeit ook de kracht van zijn hartstochtelijke getuigenis voor het werk van een andere broeder in de liefde: Camilo Torres, 'de guerrillapriester'.
Zonder de omgang waaruit echte coöperatie ontstaat, zou het Cubaanse volk niet meer dan een object gebleven zijn van de revolutionaire activiteit van de mannen van de Sierra Maestra, en als object zou het geen aanhankelijkheid hebben kunnen opbrengen. Het zou hoogstens genoeg geweest zijn voor 'gewenning', maar alleen als componenten van de revolutie.
In de dialogische theorie kan de revolutionaire activiteit op geen enkel niveau omgang met het volk *afdwingen*. Uit *omgaan met* groeit *samenwerken met,* hetgeen leiders en volk tot *die samensmelting* brengt, waarover Guevara schrijft. Deze samensmelting heeft slechts dan zin wanneer de revolutionaire actie werkelijk *menselijk,* begrijpend, liefhebbend, communicatief en deemoedig is, opdat ze bevrijdend werkt.
De revolutie bemint het leven en schept het leven. Om leven te scheppen, kan men verplicht zijn bepaalde mensen ervan te weerhouden het leven in de weg te staan. Behalve de leven-dood-cyclus, die fundamenteel voor de natuur is, is er ook een onnatuurlijke, *levende dood*: een leven waaraan de volledigheid ontzegd wordt.[46]
Het zal hier wel niet nodig zijn statistieken aan te voeren die bewijzen hoeveel Brazilianen, ja, Latijns-Amerikanen in het algemeen 'levende lijken', 'schaduwen' van menselijke wezens

zijn; mannen, vrouwen en kinderen zonder hoop, slachtoffers van een 'eindeloze, onzichtbare oorlog'[47], waarin het laatste vonkje leven wordt vernietigd door tb, schistosomiasis en kinderdiarrhee... door de menigte ziekten van armoede (waarvan de meeste in de terminologie van de onderdrukkers 'tropische ziekten' genoemd worden).
Pater Chenu merkt met het oog op eventuele reacties op zulke extreme situaties op:
'Velen, zowel onder de priesters die het concilie bezoeken als onder de ter zake kundige leken vrezen, dat wij met de noden en het lijden van de wereld voor ogen eenvoudig emotioneel protesteren, om de beschrijvingen en symptomen van armoede en ongerechtigheid te verzachten, zonder dat wij de oorzaken ervan analyseren en een regime veroordelen, dat aan deze ongerechtigheid voorbijgaat en deze armoede doet ontstaan.'[48]

Eenheid tot bevrijding

Terwijl in de antidialogische actie-theorie de heersers a.h.w. gedwongen zijn verdeeldheid in de onderdrukten te zaaien, om daardoor de toestand van onderdrukking gemakkelijker in stand te kunnen houden, moeten in de dialogische theorie de leiders onvermoeibare pogingen in het werk stellen, om onder de onderdrukten - en tussen de leiders en de onderdrukten - eenheid te brengen en op die manier bevrijding te bewerkstelligen.
De moeilijkheid is, dat deze categorie van het dialogisch handelen (zoals ook de andere categorieën) zonder praxis niet voorkomt. De praxis van onderdrukking is voor de heersende elite gemakkelijk (of althans niet moeilijk), voor de revolutionaire leiders is het echter niet gemakkelijk een bevrijdende praxis te beoefenen. Eerstgenoemde groep kan op de instrumenten van de macht vertrouwen, de laatstgenoemde heeft die macht tegen zich. De eerste groep kan zich vrij organiseren en vormt een eenheid tegenover elke bedreiging van haar fundamentele belangen, ook al waren er in haar gelederen ernstige en tijdelijke scheuringen ontstaan. De laatste groep kan niet zonder het volk bestaan, en juist dat vormt het voornaamste beletsel voor haar pogingen zich te organiseren.
De heersende elite zou zich tegen zichzelf keren, wanneer ze

de revolutionaire leiders toestond zich te organiseren. Voor de interne eenheid van de heersende elite, die haar macht versterkt en organiseert, is verdeeldheid van het volk noodzakelijk. De eenheid van de revolutionaire leiders bestaat alleen dan, wanneer er eenheid binnen het volk en tussen hen en het volk bestaat. De eenheid van de heersende klasse vindt haar oorzaak in de vijandschap met het volk. De eenheid van de revolutionaire leiders ontstaat uit de omgang met het (verenigde) volk. De concrete situatie van onderdrukking, die het ik van de onderdrukte splijt en hem daardoor onevenwichtig, emotioneel, onstabiel en vreesachtig tegenover de vrijheid maakt, vergemakkelijkt het verdelend handelen van de overheersers, omdat ze de enige actie verhindert die voor de bevrijding van de onderdrukten absoluut noodzakelijk is.

Bovendien werkt kracht op zichzelf *objectief* als een splijtzwam. Zij houdt het onderdrukte ik in een houding van 'hechting' aan een werkelijkheid, die almachtig en overweldigend schijnt, en vervreemdt, doordat ze mysterieuze machten presenteert om deze macht te verklaren. Het onderdrukte ik vindt zijn plaats ten dele in de werkelijkheid waaraan het zich 'hecht', ten dele is het buiten zichzelf in de mysterieuze machten gelokaliseerd die het als verantwoordelijk voor een werkelijkheid beschouwt maar waaraan het toch niets kan veranderen. Het is verdeeld tussen een identiek verleden en heden èn een toekomst zonder hoop. Het is een persoon die zichzelf niet als iets in *wording* kan zien. Daarom kan het geen toekomst hebben die het vereend met anderen moet bouwen. Wanneer het echter zijn 'gehecht-zijn' doorbreekt en de werkelijkheid waaruit het langzamerhand opduikt, objectiveert, begint het zich als subject (als een ik) te integreren, tegenover een object (werkelijkheid). Op dit moment (waarop het de valse eenheid van zijn gespleten wezen oplost) wordt het een echt individu. Om de onderdrukten te verdelen, is een ideologie van onderdrukking beslist onmisbaar. Daarentegen is voor het bewerkstelligen van hun eensgezindheid een vorm van culturele actie nodig, waardoor ze leren het *waarom* en het *hoe* te zien van hun gehecht zijn aan de werkelijkheid - en daarvoor is ontideologisering nodig. De pogingen om de onderdrukten te verenigen, vragen niet om ideologische 'sloganisering' zonder meer. Daardoor worden namelijk ook de cognitieve, de affectieve en de actieve aspecten van de totale, ondeelbare persoon-

lijkheid gespleten, doordat ze de authentieke verhouding tussen het subject en de objectieve werkelijkheid scheef trekt.
Het is niet het doel van het dialogisch bevrijdend handelen de onderdrukten 'los te maken' van een mythologische realiteit om hen 'te binden' aan een andere realiteit. Nee, het doel van dialogisch handelen is de beslissing tot verandering van een onrechtvaardige werkelijkheid voor de onderdrukten mogelijk te maken door hen hun gehecht-zijn te laten zien.
Daar de eenheid van de onderdrukten solidariteit verlangt, los van hun toestand van het moment, vereist deze eenheid ongetwijfeld klasse-bewustzijn. Het feit dat zij ondergedoken zijn in een werkelijkheid, - karakteristiek voor de landarbeiders in Latijns-Amerika - betekent echter dat het bewustzijn, een onderdrukte klasse te zijn, voorafgegaan moet zijn aan (of minstens begeleid moet zijn door) een bewustwording onderdrukte individuen[49] te zijn.
Het zou een Europese landarbeider merkwaardig aandoen, wanneer hem het feit dat hij een persoon is, als probleem voor ogen werd gesteld. Maar bij Latijns-Amerikaanse landarbeiders is dat anders, want hun wereld eindigt over het algemeen bij de grenzen van de boerderij, en hun gebaren simuleren tot op zekere hoogte die van de dieren en de bomen, waarvan ze zich vaak de gelijken beschouwen.
Mensen die zo aan de natuur en aan de onderdrukker gebonden zijn, moeten zichzelf leren ontdekken als *personen*, die belet worden *te zijn*. Zichzelf ontdekken betekent echter vooral zichzelf ontdekken als *Pedro*, als *Antonio* of als *Josefa*. Deze ontdekking houdt een ander ervaren van de zin van de benamingen in: de woorden wereld, mens, cultuur, boom, arbeid, dier krijgen weer hun ware betekenis. Nu zien de landarbeiders zichzelf door hun creatieve arbeid als degenen die een werkelijkheid (die tevoren een mysterieuze grootte was) veranderen. Ze ontdekken dat ze als mensen niet langer dingen kunnen zijn die het bezit zijn van anderen. En zo kunnen ze vanuit het zichzelf bewust zijn als onderdrukt individu komen tot het bewustzijn van een onderdrukte klasse.
Elke poging om de landarbeiders te verenigen op basis van activistische methoden, die op 'slogans' steunen en zich niet met deze fundamentele aspecten bezighouden, veroorzaakt slechts een naast elkaar zetten van individuen en geeft aan hun actie een zuiver mechanisch karakter. De eenwording van

onderdrukten voltrekt zich in het menselijke vlak, niet op het niveau van dingen. Ze vindt plaats in een werkelijkheid die, wanneer ze authentiek is, alleen in de dialectiek van substructuur en superstructuur begrepen wordt.

Om zich te kunnen verenigen, moeten de onderdrukten eerst de navelstreng van magie en mythe doorsnijden, die hen met de wereld van de onderdrukking verbindt. De eenheid die hen met elkaar verbindt, moet van een andere soort zijn. Om deze zo noodzakelijke eenheid te bereiken, moet het revolutionaire proces van het allereerste begin af uit *culturele actie* bestaan. De methoden die voor de eenwording van de onderdrukten gebruikt worden, hangen af van de historische en existentiële ervaring van de laatsten in hun sociale structuur.

Landarbeiders leven in een 'gesloten' werkelijkheid, met één enkel duidelijk centrum van onderdrukkende besluitvorming. De onderdrukten in de steden leven in een breder verband, waarin het onderdrukkende commando-centrum meervoudig en complex is. Landarbeiders leven onder de controle van een overheersende figuur, die het systeem van overheersing vertegenwoordigt. In de stedelijke regio's zijn de onderdrukten onderworpen aan een 'onderdrukkende on-persoonlijkheid'. In beide gevallen is de onderdrukkende macht tot op zekere hoogte 'onzichtbaar': op het platteland doordat ze zich in de nabijheid van de onderdrukten bevindt, in de steden doordat ze gespreid is.

Desondanks hebben alle vormen van culturele actie in zulke verschillende situaties als deze hetzelfde doel: de onderdrukten de objectieve situatie duidelijk te maken, die hen aan de onderdrukkers bindt, of ze nu zichtbaar zijn of niet. Alleen actievormen, die aan de ene kant doelloos praten en zinloos 'blabla', aan de andere kant een werktuigelijk activisme vermijden, kunnen ook de op deling gerichte actie van de heersende elite weerstaan en een beweging tot eenwording van de onderdrukten op gang brengen.

Organisatie

In de theorie van het antidialogisch handelen is de manipulatie absoluut noodzakelijk voor verovering en uitoefening van macht. In de dialogische actie-theorie vertegenwoordigt de

organisatie van het volk het antagonistische tegendeel van deze manipulatie. Organisatie staat niet in direct verband met eendracht, maar is de natuurlijke ontwikkeling van deze eendracht. Daarom is het streven van de leiders naar eendracht noodzakelijkerwijs een poging om het volk te organiseren, die getuigenis moet afleggen van het feit dat de strijd om bevrijding een gemeenschappelijke zaak is. Dit voortdurende, deemoedige en moedige getuigenis, die zich uit coöperatie in een gemeenschappelijk pogen heeft ontwikkeld - ter bevrijding van de mensen -, vermijdt het gevaar van antidialogische controle. De vorm van het getuigenis mag wisselen, afhankelijk van de historische voorwaarden van een bepaalde maatschappij, het getuigenis zelf echter is een absoluut element van revolutionaire actie.
Om het *wat* en *hoe* van dit getuigenis te bepalen, is het daarom essentieel om een steeds toenemende kritische kennis van de tegenwoordige historische samenhang, van de wereldbeschouwing van het volk, van de fundamentele tegenstelling in de maatschappij en het fundamentele aspect van deze tegenstelling te hebben. Daar deze dimensies van het getuigenis historisch, dialogisch en dus dialectisch zijn, kan het getuigenis ze niet eenvoudigweg uit andere samenhangen overnemen, zonder eerst de eigen dimensies te analyseren. Gaat men anders te werk, dan wordt het relatieve absoluut en tot mythe gemaakt, waardoor vervreemding onvermijdelijk wordt. Het getuigenis is in de dialogische actie-theorie een elementaire uiting van het culturele en opvoedende karakter van de revolutie.
Tot de wezenlijke elementen van het getuigenis, die niet historisch variëren, behoren: samenhang tussen woord en daad - *vermetelheid,* die de getuigen dwingt hun existentie te zien als een permanent risico - *radicalizering* (geen sektarisme), wat zowel de getuigen als degenen tot wie zij zich richten, in steeds sterker mate tot actie voert - *moed om lief te hebben* (heel wat anders dan aanpassing aan een onrechtvaardige wereld, eerder verandering van de wereld ten behoeve van de voortgaande bevrijding van de mensen) - en *geloof* in het volk, want dit getuigenis geldt het volk, hoewel het getuigenis dat aan het volk gericht is, door zijn dialectische verhouding tot de heersende elite, ook deze beïnvloedt (die op dit getuigenis natuurlijk op de gebruikelijke manier reageert).

Tot ieder echt (en dat betekent kritisch) getuigenis behoort de moed om risico's te lopen, alsmede de mogelijkheid dat de leiders niet altijd ogenblikkelijk de genegenheid van het volk winnen. Omdat een getuigenis op een bepaald ogenblik en onder bepaalde omstandigheden geen vruchten heeft afgeworpen, is het nog niet gezegd dat het morgen geen vruchten zal dragen. Daar het getuigenis geen abstract gebaar is, maar een handelen - nl. confrontatie met wereld en mensen -, is het niet statisch. Het is een dynamisch element, dat deel van de sociale samenhang wordt waarin het is ontstaan. Vanaf dat ogenblik blijft het zijn invloed hierop uitoefenen.[50]
En antidialogisch handelen verlamt manipulatie van het volk en maakt overheersing gemakkelijker. In dialogisch handelen komt echte organisatie in de plaats van manipulatie. In antidialogisch handelen dient manipulatie de doeleinden van de verovering. In dialogisch handelen dient een moedig en liefdevol getuigenis de doeleinden van de organisatie.
Voor de heersende elitegroepen betekent organisatie, dat men zichzelf organiseert. Voor revolutionaire leiders betekent organisatie zich met het volk organiseren. In het eerste geval structureert de heersende elite in toenemende mate haar macht, zodat ze nog doeltreffender kan overheersen en depersonaliseren. In het tweede geval stemt de organisatie alleen dan met haar wezen en doel overeen, wanneer ze zich doet kennen als de praktijk van de vrijheid. Daarom mag de noodzakelijke discipline, die iedere organisatie nodig heeft, niet verward worden met reglementering. Zeker heeft een organisatie zonder leiding, discipline, bepalingen en doelstellingen - zonder taken die vervuld en rekenschap die afgelegd moet worden - geen overlevingskansen, en revolutionaire acties zouden eenvoudig kapot gemaakt worden. Maar dat rechtvaardigt niet het feit, dat men het volk als een ding behandelt waarvan men gebruik kan maken. Het volk is al gedepersonaliseerd door de onderdrukking - wanneer het nu ook nog door de revolutionaire leiders wordt gemanipuleerd in plaats dat naar zijn *conscientização* wordt toegewerkt, dan is dat in strijd met het eigenlijke doel van de organisatie: de bevrijding.
Het volk organiseren is het proces waarbij de revolutionaire leiders, aan wie immers ook het eigen woord verboden is[51], het ervaringsproces inleiden, om te leren hoe men de wereld *benoemt*. Dit is echt ervaring die men al lerende krijgt, en

daarom is ze dialogisch. Zo komt het dat de leiders hun woord niet alléén kunnen zeggen; ze moeten het samen met het volk zeggen. Leiders die niet dialogisch handelen, maar erop staan hun besluiten door te zetten, organiseren het volk niet, maar manipuleren het. Ze bevrijden niet, ze zijn ook niet bevrijd, ze onderdrukken.

Dat de leiders die het volk organiseren het recht niet hebben hun woord naar willekeur door te zetten, wil niet zeggen, dat ze een liberaal standpunt moeten innemen, dat in het volk losbandigheid aanmoedigt, dat aan onderdrukking gewend is. De dialogische actie-theorie keert zich zowel tegen het autoritarisme als tegen de bandeloosheid en legt op die manier de nadruk op autoriteit en vrijheid. Er bestaat geen vrijheid zonder autoriteit, er bestaat echter ook geen autoriteit zonder vrijheid. Alle vrijheid houdt de mogelijk in, dat ze onder bijzondere omstandigheden (en op verschillende existentiële niveaus) tot autoriteit wordt. Vrijheid en autoriteit kunnen niet geïsoleerd gezien worden, maar alleen in relatie tot elkaar.[52]

Authentieke autoriteit wordt als zodanig niet door alleen maar de *overdracht van macht* bevestigt, maar door het *delegeren* van macht of door begrijpende *genegenheid*. Waar autoriteit alleen door de ene groep aan de andere wordt overgedragen of aan de meerderheid wordt opgelegd, ontaardt ze in autoritarisme. Autoriteit kan het conflict met de vrijheid alleen dan vermijden, wanneer 'vrijheid autoriteit wordt'. De woekering van het ene veroorzaakt onderontwikkeling van het andere. Zoals autoriteit niet zonder vrijheid kan bestaan en omgekeerd, kan autoritarisme niet existeren zonder dat vrijheid verloochend wordt, of bandeloosheid zonder dat autoriteit wordt ontkend.

In de theorie van dialogisch handelen vereist organisatie autoriteit, daarom kan ze niet autoritarisch zijn. Ze vereist vrijheid, daarom kan ze geen bandeloosheid zijn. Organisatie is veeleer een zeer opvoedend proces, waarbij leiders en volk met elkaar echte autoriteit en vrijheid ervaren, die zij dan in de maatschappij trachten te verwezenlijken door de werkelijkheid te veranderen, die hen verbindt.

Culturele actie is altijd een systematische en weloverwogen vorm van handelen, die op de sociale structuur inwerkt met de bedoeling deze structuur óf te bewaren óf haar te veranderen. Als vorm van doelgericht en systematisch handelen heeft iedere culturele actie haar theorie, die haar doeleinden bepaalt en daardoor ook haar methoden. Culturele actie dient óf (bewust of onbewust) tot overheersing, óf tot bevrijding van de mens. Doordat deze dialectisch aan elkaar tegengestelde typen van culturele actie *in* en *met* de sociale structuur bezig zijn, scheppen ze dialectische betrekkingen van bestendigheid en *verandering*.

De sociale structuur moet *worden* om te *zijn*: anders gezegd, is *'worden'* de manier waarop sociale structuur *'bestendigheid'* uitdrukt in de zin die Bergson aan het begrip geeft.[53]

Dialogische culturele actie heeft niet het verdwijnen van de bestendigheid-verandering-dialectiek tot doel (een onmogelijk doel, omdat het verdwijnen van deze dialectiek het verdwijnen van de sociale structuur zelf en daarmee van de mensen noodzakelijk zou maken); ze heeft eerder tot doel de antagonistische tegenstellingen van de sociale structuur te overwinnen en daardoor de bevrijding van de mensen naderbij te brengen. Antidialogische culturele actie heeft het daarentegen gemunt op het tot mythe worden van zulke tegenstellingen en hoopt daarbij de radicale verandering van de werkelijkheid te voorkomen (of zoveel mogelijk tegen te gaan). Antidialogisch handelen heeft uitdrukkelijk of impliciet tot doel binnen de sociale structuur situaties te bewaren die in het voordeel zijn van degenen die ze geschapen hebben. Terwijl dezen nooit een verandering van de structuur zouden accepteren, die radicaal genoeg is om hun antagonistische tegenstellingen te overwinnen, kunnen ze vormen accepteren die geen afbreuk doen aan hun macht om voor de onderdrukten beslissingen te nemen. Daarom sluit deze manier van actie de verovering en verdeling van het volk, manipulatie en culturele invasie in. Het gaat hierbij noodzakelijkerwijze en fundamenteel om geïnduceerde actie. Dialogische actie wordt echter gekenmerkt door het overwinnen van dit geïnduceerde aspect. Antidialogische culturele actie kan haar geïnduceerde karakter niet overwinnen, omdat haar doel is: overheersen. Dat culturele actie dialogisch

kan zijn, houdt verband met haar doel, dat bevrijding heet. Bij de culturele invasie halen de acteurs de thematische inhoud van hun actie uit hun eigen waardeoordelen en hun ideologie. Hun uitgangspunt is hun eigen wereld, van waaruit ze de wereld van degenen die zij overvallen, binnendringen. Bij de culturele synthese gaan de acteurs, die 'uit een andere wereld' in de wereld van het volk komen, niet te werk als indringers. Ze komen niet om te *onderrichten* of iets te *brengen* of *door* te *geven,* maar om met het volk de wereld van het volk te leren kennen.
Bij de culturele invasie dringen de acteurs (die niet eens zelf en persoonlijk de overvallen cultuur behoeven binnen te gaan - daarom wordt hun actie in toenemende mate door technologische instrumenten uitgevoerd) zich op aan het volk, die de rollen van toeschouwers en objecten toebedeeld krijgen. Bij de culturele synthese worden de acteurs met het volk geïntegreerd, dat tot mede-daders van het handelen wordt, die zij samen aan de wereld uitvoeren.
Bij de culturele invasie zijn zowel de toeschouwers alsook de werkelijkheid, die bewaard moet worden, objecten van het handelen van de acteurs. Bij de culturele synthese zijn er geen toeschouwers, het object van het handelen der acteurs is de werkelijkheid, die om wille van de bevrijding van de mensen veranderd moet worden.

Culturele synthese is dus een vorm van actie om een standpunt tegenover de cultuur te bepalen als de behoudende kracht van juist die structuren waardoor ze gevormd werd. Culturele actie is evenals historische actie een instrument om de overheersende, vervreemdende en vervreemde cultuur meester te worden. In die zin is iedere echte revolutie culturele revolutie.
Het onderzoek van de generatieve themata van het volk of van zinvolle themata, zoals in hoofdstuk III beschreven, vormt het uitgangspunt voor het proces van actie als culturele synthese. Eigenlijk is het niet echt mogelijk dit proces te verdelen in twee gescheiden fasen: 1. *thematisch onderzoek* en 2. *actie als culturele synthese.* Zulk een scheiding zou een beginfase impliceren, waarbij het volk als passief object bestudeerd, geanalyseerd en door de onderzoekers ondervraagd wordt - een werkwijze die met antidialogisch handelen overeenstemt. Zulk

een scheiding zou tot de naïeve conclusie leiden, dat actie als synthese uit actie als invasie volgt.
In de dialogische theorie is deze scheiding onmogelijk. De subjecten van het thematisch onderzoek zijn niet alleen de beroepsmatige vragenstellers, maar ook de mensen uit het volk, wier thematisch universum wordt gezocht. Het stellen van vragen - het eerste moment van actie als culturele synthese - schept een klimaat van creativiteit, dat zich in de daaropvolgende fasen van de actie verder wil ontwikkelen. Zo'n klimaat is bij de culturele invasie niet aanwezig, want de culturele invasie doodt door vervreemding het creatieve enthousiasme van degenen die overvallen worden en levert hen over aan uitzichtloosheid en vrees voor riskante experimenten, zonder welke geen echte creativiteit bestaat.
De overvallenen - en het doet er niet toe op welk niveau - komen zelden uit boven het model dat de indringers hun voorschrijven. Bij de culturele synthese zijn er geen indringers, daarom vinden we hier ook geen opgedrongen modellen. In plaats daarvan zijn er mensen aan het werk, die de werkelijkheid kritisch analyseren (en deze analyse nooit van handelen scheiden) en als subjecten in het historische proces ingrijpen. In plaats dat zij volgens tevoren gereed gemaakte plannen te werk gaan, stellen de leiders en het volk in wederzijdse solidariteit gemeenschappelijk de richtlijnen voor hun actie op. In deze synthese worden ze beiden als het ware in een nieuw inzicht en een nieuw handelen herboren. Kennis van de vervreemde cultuur leidt tot veranderende actie en eindigt bij een cultuur die geen vervreemding meer kent. De meer theoretische kennis van de leiders wordt door het empirisch weten van het volk vernieuwd, terwijl dit empirisch *weten* door de meer verlichte kennis van de leiders gepreciseerd wordt.
In de culturele synthese - en alleen daarin - is het mogelijk de tegenstelling tussen de wereldbeschouwing van de leiders en die van het volk tot verrijking van beiden op te lossen. Culturele synthese ontkent niet de verschillen tussen beide opvattingen, ze is veeleer op deze verschillen gebaseerd. Ze wijst echter de *invasie* van de een *door* de ander van de hand en bevestigt daarentegen de onbetwistbare *steun* die elk *van* de ander ontvangt.
Revolutionaire leiders mogen zich niet los van het volk organiseren. Welke tegenstelling tot het volk ook toevalligerwijs

uit bepaalde historische omstandigheden moge voortvloeien, deze moet opgelost worden en mag niet vergroot worden door de culturele invasie van een opgedrongen verhouding. Culturele synthese is de enige weg. Revolutionaire leiders begaan veel fouten en maken verkeerde calculaties doordat ze geen rekening houden met zoiets reëels als de wereldbeschouwing van mensen: een beschouwing, waartoe expliciet en impliciet hun wensen behoren, hun twijfels, hun verwachtingen en hun manier om de leiders te zien, hun opvatting van zichzelf en van de onderdrukker, hun religieuze overtuigingen (die bijna altijd syncretistisch zijn), hun fatalisme en hun opstandige reacties. Geen van deze elementen mag men geïsoleerd zien, want ze werken alle samen en vormen een geheel. De onderdrukker heeft er slechts belang bij om dit geheel te kennen in zoverre als het nodig is voor zijn invasorisch handelen om de heerschappij te behouden of te vestigen. Voor de revolutionaire leiders is de kennis van dit geheel voor hun actie als culturele synthese een dringende noodzaak.

Culturele synthese (juist omdat het een *synthese* is) betekent niet, dat de doeleinden van revolutionaire actie alleen gericht zijn op de wensen die in de wereldbeschouwing van het volk tot uitdrukking komen. In dat geval zouden de revolutionaire leiders (gehuld in de mantel van het respect tegenover deze beschouwing) hieraan passief gebonden zijn. Noch invasie van de leiders in de wereldbeschouwing van het volk, noch aanpassing zonder meer van de leiders aan de (dikwijls naïeve) aspiraties van het volk zijn acceptabel.

Om concreet te zijn: Wanneer op een bepaald historisch moment de aspiraties van het volk niet verder gaan dan de eis tot inkomensverbetering, dan kunnen de leiders een van deze twee fouten maken: ze kunnen hun actie beperken om alleen deze ene eis te stimuleren[54], of ze kunnen aan deze wens van het volk voorbijgaan en iets dat veel verder reikt maar dat nog in het geheel niet bij het volk is opgekomen, ervoor in de plaats stellen. In het eerste geval volgen de revolutionaire leiders een lijn van aanpassing aan de wensen van het volk. In het tweede geval vervallen ze tot culturele invasie, omdat ze de wensen van het volk naast zich neerleggen.

De oplossing schuilt in de synthese: de leiders moeten zich enerzijds met de eis van het volk om hoger loon identificeren,

terwijl ze aan de andere kant de betekenis van deze eis als probleem moeten formuleren, moeten problematiseren. Door dit te doen stellen de leiders een werkelijke, concrete en historische situatie als probleem, waarbij de looneis alleen maar één dimensie voorstelt. Daardoor zal het duidelijk worden, dat looneisen alleen geen definitieve oplossing kunnen bieden. De kern van die oplossing moet in de eerder geciteerde verklaring van bisschoppen uit de derde wereld gezocht worden: '. . . wanneer de arbeiders niet op de een of andere wijze eigenaars van hun eigen arbeid worden, zullen alle structuur-hervormingen geen resultaat hebben . . . Ze moeten eigenaars, geen verkopers van hun arbeid worden . . . Want ieder verhandelen of verkopen van arbeid is een vorm van slavernij.'

Kritische bewustwording van de feiten - dat het nodig is 'eigenaar van de eigen arbeid' te worden, dat arbeid een 'deel van de menselijke persoon vormt' en dat 'een menselijk wezen noch verkocht kan worden noch zichzelf kan verkopen' - komt overeen met een stap verder dan het bedrog van oplossingen die niet meer zijn dan lapmiddelen. Het betekent dat men zich in de echte verandering van de werkelijkheid engageert, om door humanisering van deze werkelijkheid mensen te humaniseren.

In de antidialogische actie-theorie dient de culturele invasie de doeleinden van de manipulatie, die op haar beurt de doeleinden van de verovering dient, en verovering dient de doeleinden van de overheersing. Culturele synthese dient de doeleinden van de organisatie; organisatie dient de doeleinden van de bevrijding.

Dit werk houdt zich bezig met een zeer duidelijke waarheid: Zoals de onderdrukker een theorie van het onderdrukkende handelen nodig heeft om te onderdrukken, zo hebben de onderdrukten om vrij te worden, eveneens een actie-theorie nodig.

De onderdrukker werkt zijn actie-theorie zonder het volk uit, hij staat immers tegenover dit volk. Ook het volk kan - zolang het onder de duim wordt gehouden en zich het beeld van de onderdrukker eigen maakt - de theorie van zijn bevrijdende actie niet uit zichzelf construeren. Alleen in de ontmoeting van het volk met de revolutionaire leiders - in hun omgang, in hun praxis - kan deze theorie worden opgebouwd.

NOTEN

INLEIDING

1. De uitdrukking conscientização verwijst naar het leerproces dat nodig is om sociale, politieke en economische tegenstellingen te begrijpen en om maatregelen tegen de onderdrukkende verhoudingen van de werkelijkheid te treffen (Vgl. hoofdstuk III).
2. Met de term 'subject' wordt degene aangeduid die bewust handelt, in tegenstelling tot het 'object', waarvan men zich bewust is en aan wie gehandeld wordt.
3. Francisco Weffort in het voorwoord tot *Educação como Prática da Liberdada,* Rio de Janeiro, 1967.
4. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* Hamburg, 1952[6].
5. Auteur van een onthullend boek over de Braziliaanse revolutie: *Bevrijding is een mosterdzaad,* Baarn, 1972.
6. 'Zolang het theoretisch inzicht uitsluitend het privilege van een handjevol "academici" in de partij blijft, dreigt de laatsten altijd het gevaar dat ze afdwalen.' Rosa Luxemburg in het voorwoord tot: *Sozialreform oder Revolution?* Berlijn, 1900.

HOOFDSTUK I

1. De tegenwoordige verzetsbewegingen, speciaal onder de jeugd, weerspiegelen natuurlijk de eigen aard van de eigen omstandigheden, maar in hun kern vertonen ze toch juist deze bezorgdheid om de mens, om de mens als mens *in* de wereld en *met* de wereld - bezorgdheid om wat en hoe de mens kan 'zijn'. Terwijl ze de consumptie-civilisatie veroordelen, de bureaucratie in welke hoedanigheid ook bekritiseren, een nieuw type universiteit eisen (waarbij het hun vooral om de verandering van de starre verhouding leraar-leerlingen gaat, alsook om het plaatsen van deze verhouding in het brede verband van de werkelijkheid), de verandering van de werkelijkheid als zodanig verlangen, opdat het ook echt tot vernieuwing van de universiteit komt, de verouderde orde en gevestigde instituten aanvallen om te trachten de mens als subject van zijn beslissing te bevestigen, weerspiegelen al deze bewegingen de stijl van onze tijd, die eerder antropologisch dan antropocentrisch genoemd kan worden.
2. De term 'contradictie', zoals die in het hele boek wordt gebruikt, geeft het dialectische conflict aan tussen tegenover elkaar staande sociale groeperingen.
3. Deze vrees voor de vrijheid treft men ook aan bij de onderdrukkers, hoewel natuurlijk in een andere vorm. De onder-

drukten zijn bang om de vrijheid te nemen, de onderdrukkers zijn bang om de 'vrijheid' tot onderdrukking kwijt te raken.

4. Vgl. Hegel, *o.c.*
5. In zijn analyse van de dialectische relatie tussen het bewustzijn van de meester en het bewustzijn van de onderdrukten, stelt Hegel: 'het ene is zelfstandig en zijn wezen is er voor zichzelf te zijn; het andere is afhankelijk en zijn essentie is leven of bestaan voor een ander. De eerste is de Meester, de Heer, de tweede is de Slaaf.' *o.c.*
6. 'Bevrijdend handelen sluit noodzakelijkerwijze een moment van gewaarworden en willen in. Een dergelijk handelen gaat vooraf èn volgt op dit moment, in zoverre dat het eerst proloog is en daarna dient om zijn werking te doen en zich in de geschiedenis voort te zetten. Het overheersend handelen echter behoeft deze dimensie niet in zich te hebben, want de structuur van de overheersing wordt door haar eigen werktuigelijke en onbewuste functionaliteit in stand gehouden.' Uit een niet gepubliceerd werk van José Luiz Fioris, die zo vriendelijk was toestemming tot overname van dit citaat te geven.
7. Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* Marx-Engels studienausgabe I, Fischer Bücherei 764.
8. Georg Lukács, *Lenin, Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken,* Nieuwe uitgave: Neuwied en Berlijn, 1967.
9. 'In de materialistische leer, dat de mensen produkten van omstandigheden en opvoeding zijn en veranderende mensen dus produkten van andere omstandigheden en een veranderde opvoeding, wordt vergeten dat de omstandigheden juist door de mensen veranderd worden en dat de opvoeder zelf moet worden opgevoed.' Friedrich Engels, *Redigierte Thesen von Karl Marx über Feuerbach.* Marx-Engels Studienausgabe I, Fischer-Bücherei 764.
10. Dit schijnt het fundamentele aspect van de maoïstische culturele revolutie te zijn.
11. Deze starheid dient men echter niet te identificeren met de beperkingen die men de voormalige onderdrukkers moet opleggen, opdat ze hun vroegere onderdrukkerspraktijken niet kunnen hervatten. Dit heeft eerder betrekking op de omstandigheid, dat een revolutie stagneert en zich tegen het volk keert, waarbij ze zich van het oude, repressieve, bureaucratische staatsapparaat bedient (waaraan op een drastische manier zijn plaats gewezen zou moeten worden; zoals Marx zo vaak heeft beklemtoond).
12. Erich Fromm, *The Heart of Man,* New York, 1966.
13. Met betrekking tot de 'heersende vormen van sociale controle', vgl. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man,* Boston, 1964; eveneens van hem: *Eros and Civilizatim,* Boston, 1955.
14. Een landarbeider in interview met de schrijver.
15. Vgl. Candido Menses, *Memento dos vivo - A Esquerda católica no Brasil,* Rio de Janeiro, 1966.
16. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth,* New York, 1968,

Ned.: De verworpenen der aarde, Utrecht, 1969.
17. Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized,* Boston 1967.
18. Een landarbeider in een interview met de schrijver.
19. Vgl. hoofdstuk III.
20. Met *sentiamento* wordt een produktie-eenheid in het Chileense landhervormingsexperiment bedoeld.
21. 'De landarbeider heeft een bijna instinctieve angst voor de baas.' - Interview met een landarbeider.
22. Vgl. Regis Debray, *Revolution in the Revolution?* New York, 1967. Ned.: Revolutie binnen de revolutie, Utrecht, 1968.
23. Interview met een landarbeider.
24. Vanzelfsprekend niet openlijk - dat zou alleen de toorn van de onderdrukker opwekken en tot een heviger vorm van onderdrukking leiden.
25. Deze probleemstelling wordt in hoofdstuk IV uitvoerig behandeld.
26. Fromm, *o.c.*
27. Alvaro Vieira Pinto, in een werk over de filosofie van de wetenschap, dat in voorbereiding is. Ik acht het geciteerde gedeelte uiterst belangrijk met het oog op het begrip van een problematiserend ontwikkelingswerk (zoals dit in hoofdstuk II uiteengezet wordt) en ik wil professor Pinto danken voor zijn toestemming om reeds vóór de publicatie uit zijn werk te mogen citeren.

HOOFDSTUK II

1. Simone de Beauvoir, *La Pensée de Droite Aujourd'hui,* Paris.
2. Deze opvatting komt overeen met datgene wat Sartre het 'digestive' of 'nutritive' concept van het onderwijs noemt, volgens hetwelk aan de leerlingen het inzicht van de leraar 'gevoerd' wordt om ze te 'mesten'. Vgl. Jean-Paul Sartre, *Situations I,* Paris, 1947.
3. Zo geven sommige hoogleraren in hun literatuurlijst aan, dat een boek b.v. van bladzijde 10-15 moet worden gelezen - en zoiets is dan bedoeld om de studenten te 'helpen'!
4. Fromm, *o.c.*
5. Ibid.
6. Ibid.
7. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society,* New York, 1960.
8. Sartre, *o.c.*
9. Vgl. hoofdstuk III.
10. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Husserliana Deel III, Den Haag, 1950.

1. Actie
   Reflectie woord = handelen = praxis
   Afzien van actie = verbalisme
   Afzien van reflectie = activisme
2. Enkele van deze overwegingen ontstonden door gesprekken met professor Ernani Maria Fiori.
3. Natuurlijk heb ik hier niet de stilte van de diepe meditatie op het oog, waarbij de mens alleen schijnbaar de wereld verlaat, zich van haar terugtrekt, om haar in haar totaliteit te overdenken, en juist daardoor bij haar blijft. Wel is deze vorm van 'retraite' alleen echt, wanneer de mediterende in de werkelijkheid 'baadt' - maar niet wanneer de retraite verachting van en vlucht uit de wereld betekent, wat gelijk staat met een soort 'historische schizofrenie'.
4. Ik neig steeds meer tot de overtuiging, dat echte revolutionairen de revolutie uit kracht van haar scheppende en bevrijdende wezen als een daad van liefde moeten zien. Voor mij is revolutie, die het niet kan stellen zonder een theorie van de revolutie - en daardoor niet zonder wetenschap -, niet onverenigbaar met liefde. Integendeel: revolutie wordt door mensen gemaakt, om hun humanisering tot stand te brengen. Is de dehumanisering eigenlijk niet het diepste motief, dat mensen ertoe brengt revolutionairen te worden? Dat de kapitalistische wereld het woord 'liefde' heeft verminkt, kan niets veranderen aan het feit, dat revolutie volgens haar diepste wezen liefde is, en het kan evenmin iets veranderen aan het feit dat revolutionairen hun liefde tot het leven duidelijk tonen. Guevara schrok er niet voor terug dit onder woorden te brengen (met de bekentenis dat hij 'misschien belachelijk zou kunnen lijken'): 'Ik zou, zelfs op gevaar af belachelijk te lijken, willen zeggen, dat de echte revolutionair door sterke gevoelens van liefde geleid wordt. Het is onmogelijk zich een echte revolutionair voor te stellen, die deze hoedanigheid niet bezit'. *Venceremos - The Speeches and Writings of Che Guevara,* onder redaktie van John Gerassi, New York, 1969.
5. Uit de brief van een vriend.
6. Pierre Furter, *Educaçao e Vida,* Rio, 1966.
7. Tijdens een lang gesprek met Malraux heeft Mao Tse-toeng verklaard: 'Zoals u weet heb ik sinds lang verkondigd: wij moeten de massa datgene wat wij in een verwarde vorm van hen ontvangen hebben, in duidelijkheid onderrichten.' André Malraux, *Anti-Mémoires.* Deze constatering bevat een door en door dialogische theorie over de manier waarop de program-inhoud van het ontwikkelingswerk moet worden opgezet, die men niet zo kan uitwerken, dat men zich richt naar datgene wat de *pedagoog* het beste voor *zijn* leerlingen acht.
8. Furter, *o.c.*
9. De laatsten, die normaliter in een kolonialistische omgeving

zijn ondergedompeld, zijn rechtstreeks door een navelstreng aan de wereld van de natuur verbonden, waartegenover ze zich eerder bestanddelen dan scheppers voelen.

10. 'Onze culturele werkers moeten het volk met grote geestdrift en overgave dienen en zich aan de massa binden, zich niet van haar losmaken. Tot dit doel moeten zij in overeenstemming met de behoeften en wensen van de massa handelen. Alle arbeid voor de massa moet uitgaan van hun behoefte en niet van de wens van een enkeling, hoe goed ook bedoeld. Het komt steeds weer voor, dat de massa objectief bezien een bepaalde verandering behoeft; subjectief is zij zich deze behoefte echter nog niet bewust; ze is ook nog niet geneigd of bereid deze verandering te doen plaatsvinden. In zo'n geval moeten we geduldig wachten. Wij moeten de verandering niet tot stand brengen vóór de meerderheid van de massa door ons werk zich deze behoefte bewust is geworden en geneigd en bereid is haar door te voeren. Anders isoleren wij onszelf van de massa. Hier hebben wij met twee principia te maken: het ene omvat de directe behoeften van de massa tegenover datgene wat wij ons als hun behoeften inbeelden; het andere omvat de wensen van de massa, die zelf tot een besluit moet komen in plaats dat wij voor hen een besluit nemen.' Uit de werken van Mao Tse-Toeng, deel III *'The United Front in Cultural Work'* (30 oktober 1944), Peking, 1967.
11. Deze kwestie zal in hoofdstuk IV uitvoerig aan de orde komen.
12. Voor werkelijke humanisten is het gebruiken van de depositaire methode evenzeer een contradictie in terminis als het voor rechtsgeoriënteerden zou zijn om zich van de probleemstellende ontwikkelingsmethode te bedienen. (De laatsten blijven altijd trouw aan zichzelf; ze gebruiken nooit een probleemstellende pedagogiek.)
13. De uitdrukking 'zinvolle thematiek' wordt in dezelfde betekenis gebruikt.
14. De begrippen 'leven' en 'existeren' hebben een gevoelsbetekenis gekregen, die in tegenspraak is met hun taalkundige oorsprong. In ons verband is 'leven' het fundamentele begrip, dat eenvoudigweg overleven mede insluit. 'Existeren' betekent een dieper verwikkeld zijn in het gebeuren van het 'worden'.
15. Professor Alvaro Vieira Pinto onderzoekt op een verhelderende manier het probleem van de 'grens-situaties', waarbij hij het concept gebruikt zonder het pessimistische aspect, dat men oorspronkelijk bij Jaspers vindt. Voor Vieira Pinto zijn 'grenssituaties' geen 'onoverkomenlijke grenzen waar de mogelijkheden ophouden, maar veeleer de reële grenzen, waar alle mogelijkheden pas beginnen.' Ze zijn niet 'de grens, die zijn van niets scheidt, maar de grens die *zijn* van *meer-zijn* scheidt.' Alvaro Vieira Pinto, *Consciência e Realidade Nacional,* Deel II, Rio de Janeiro, 1960.
16. Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844).*

Marx-Engels Studienausgabe II, Fischer-Bücherei 765.
17. Vgl. hiervoor Karel Kosík, *Die Dialektik des Konkreten*, Frankfurt a/Main, 1957.
18. Voor wat betreft historische tijdperken vgl. Hans Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, 1956.
19. Ik heb deze themata 'generatief' genoemd, omdat ze (wát ze ook mogen bevatten en welke actie ze mogen veroorzaken) de mogelijkheid in zich hebben op hun beurt zich in vele themata verder te ontwikkelen, die op hun beurt om de uitvoering van nieuwe taken vragen.
20. Vertegenwoordigers van de burgerklasse demonstreren deze houding vaak, hoewel anders dan de landarbeiders. Hun vrees voor de vrijheid maakt, dat ze afweermechanismen en rationaliseringen uitvinden, waardoor de fundamentele werkelijkheid versluierd wordt, de toevallige werkelijkheid krijgt de nadruk en de concrete wordt ontkend. Geplaatst tegenover een probleem, waarvan de analyse tot een ongewenst inzicht in een grenssituatie zou leiden, bestaat bij hen een tendens, die discussie aan de periferie te houden en iedere poging om tot de kern van de zaak door te dringen, af te weren. Ze worden al boos wanneer iemand een fundamenteel voorstel doet, waardoor toevallige kwesties of kwesties van minder belang, die ze als zaken van de eerste orde hadden voorgesteld, worden onderkend als wat ze zijn.
21. De codering van een existentiële situatie bestaat uit een representatie van deze situatie, die enkele van haar samenstellende bestanddelen in hun interactie toont. De decodering bestaat uit de kritische analyse van de gecodeerde situatie.
22. Vgl. voor het onderzoek en het gebruik van 'generatieve woorden' mijn boek *Educaçao como Prática da Liberdade.*
23. Volgens de Braziliaanse sociologe Maria Edy Ferreira is, zoals ze in een niet gepubliceerd werk uiteenzette, thematisch onderzoek slechts in zoverre gerechtvaardigd, als het aan het volk datgene wat het in waarheid toebehoort, teruggeeft - slechts in zoverre het geen poging is iets over het volk te leren, maar een poging om samen met het volk de werkelijkheid, die een uitdaging vormt, te leren kennen.
24. De Braziliaanse schrijver Guimarães Rosa is er een prachtig voorbeeld van, hoe een schrijver weliswaar niet de uitspraak of de grammaticale fouten, maar wel de syntaxis van het volk op de juiste manier kan interpreteren: de innerlijke structuur van zijn denken. In werkelijkheid was Guimarães Rosa - en het is geenszins de bedoeling hiermee zijn buitengewone betekenis als schrijver te kleineren - de speurder par excellence naar de 'zinvolle thematiek' onder de bewoners van het Braziliaanse achterland. Professor Paulo de Tarso werkt op het ogenblik aan een essay, dat dit weinig bekende aspect van het werk van de auteur van *Grande Sertão* onder de loep neemt.
25. Lucien Goldmann, *The Human Sciences and Philosophy*, Lon-

den, 1969.

26. Vgl. André Nicolai, *Comportment Economique et Structures Sociales,* Paris, 1960.
27. De codificaties kunnen ook mondeling zijn. In dat geval bestaan ze uit een paar woorden die een bestaand probleem beschrijven, waarna de decodering volgt. Het team van het *Istituto de Desarrollo Agropecuario* (instituut voor agrarische ontwikkeling) in Chili heeft deze methode bij thematische onderzoekingen met succes toegepast.
28. Deze aanbeveling is afkomstig uit een niet gepubliceerd manuscript van José Luis Fiori.
29. Tot voor kort stond de econoom en oprechte humanist Jaques Chonchol aan het hoofd van de INDAP.
30. Volgens Fiori's definitie waren deze codificaties niet 'inclusief'.
31. Iedere 'onderzoek-kring' zou uit hoogstens twintig personen moeten bestaan. Er zouden zoveel kringen moeten zijn, dat men tien procent van de bevolking van de betrokken streek als deelnemers erbij kan betrekken.
32. Deze op elkaar volgende analytische bijeenkomsten zouden samen met de vrijwilligers uit de streek, die bij het onderzoek hebben meegeholpen moeten worden gehouden, alsmede met enkele deelnemers aan de 'thematische onderzoek-kring'. Hun bijdrage is aan de ene kant hun goed recht, aan de andere kant een onmisbare hulp voor de analyse van de specialisten. Als medeonderzoekers van de specialisten kunnen zij de interpretaties van de laatsten verbeteren voor zover ze fout zijn en/of bevestigen. Onder het methodologisch aspect levert hun medewerking voor het onderzoek (dat van het begin af aan op een sympathie-relatie is gebaseerd) een extra zekerheid: de kritische aanwezigheid van vertegenwoordigers van het volk vanaf het begin tot de eindfase van de thematische analyse, die wordt voortgezet in de samenstelling van de inhoud van het ontwikkelingsprogramma als bevrijdende culturele actie.
33. Dit bijzondere onderzoek werd helaas niet voltooid.
34. De psychiater Patrício Lopes, wiens werk in mijn boek '*Educaçao como Prática de Liberdade*' wordt beschreven.
35. Vgl. Niebuhr, *o.c.*
36. Voor de betekenis van de antropologische analyse van de cultuur vgl. '*Educaçao como Prática de Liberdade*'.
37. Er zij op gewezen, dat het hele programma een geheel vormt, dat uit met elkaar verbonden eenheden bestaat, die op zichzelf wederom ieder voor zich een geheel vormen. De themata zijn op zichzelf steeds een geheel, maar toch ook weer bestanddelen die in interactie de thematische eenheden van het gehele programma vormen. De thematische indeling verdeelt de gezamenlijke themata met het oog op hun fundamentele kernen, die de elementen voor elk deel vormen. Het coderingsproces tracht het gescheiden thema weer tot een geheel te maken, om daardoor de existentiële situatie te representeren.

    Bij het decoderingsproces splitsen de deelnemers de codificatie,

om het impliciete thema resp. de impliciete themata te begrijpen. Hier eindigt het dialectische decoderingsproces echter geenszins, maar het wordt voltooid door het herstellen van het geheel, dat nu duidelijker begrepen wordt (wat eveneens voor het verband met de andere gecodeerde situaties geldt, die immers alle existentiële situaties re-presenteren).

38. Codering:
a) eenvoudig: - visueel kanaal,
schriftelijk
door beelden
tastzin-kanaal
auditief kanaal
b) samengesteld: - gelijktijdigheid van de kanalen

HOOFDSTUK IV

1. W. I. Lenin, *Was tun?* in: *Ausgewählte Werke Band I,* een uitgave van het Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Berlijn, 1970[8].
2. Met het oog op dit gevaar is het bovendien noodzakelijk, dat de revolutionaire leiders de verleiding weerstaan om de manier van handelen van de onderdrukkers, die over de onderdrukten 'lopen' en door hen 'bewoond' worden, na te bootsen. De revolutionairen kunnen in hun praktijk met de onderdrukten geen poging wagen in de onderdrukten 'te resideren'. Integendeel, wanneer ze samen met de onderdrukten trachten de onderdrukkers 'eruit te gooien', dan doen ze dit, om *met* de onderdrukten, niet *in* hen te leven.
3. Hoewel de onderdrukten, die altijd aan een regime van uitbuiting onderworpen waren, begrijpelijkerwijze aan de revolutionaire strijd een revanchistische dimensie kunnen verlenen, mag toch de revolutie haar krachten niet in deze dimensie verbruiken.
4. 'Ook al hebben wij van twijfel een zeker voordeel,' zei Fidel Castro tegen het Cubaanse volk, toen hij de dood van Guevara bevestigde, 'toch hebben *leugens, angst* voor de waarheid, medeplichtigheid aan valse illusies en medeplichtigheid aan leugens nooit de wapens van de revolutie gevormd.' Geciteerd in *Granma,* 17 oktober 1967.
5. Ik zou nog eenmaal willen herhalen, dat deze dialogische ontmoeting niet tussen tegenstanders kan plaatsvinden.
6. 'De tijdperken waarin de heersende klassen zich in een stabiele toestand bevinden, perioden waarin de arbeidersbeweging zich tegen een machtige vijand moet verdedigen, die soms gevaarlijk wordt en in ieder geval vast in het zadel van de macht zit, brengen als vanzelf een socialistische literatuur voort, die het 'materiële' element van de werkelijkheid, de weerstanden die overwonnen moeten worden, alsook de armzalige werking van menselijk bewustzijn en menselijk handelen onderstrepen'. Goldman, *o.c.*

7. Fernando García, uit Honduras, tijdens een cursus voor Latijns-Amerikanen, Santiago, 1967.
8. Niebuhr, *o.c.*
9. Soms wordt dit 'woord' niet eens gezegd. De aanwezigheid van een mens, die niet eens tot een revolutionaire groep behoeft te behoren, maar een bedreiging voor de onderdrukker kan zijn die in het volk 'woont', is al voldoende om het volk een destructieve houding te doen aannemen.
   Een student vertelde mij eens, hoe in een bepaalde Latijns-Amerikaanse plattelandsgemeente een fanatiek priester de aanwezigheid van twee 'communisten' in de gemeente veroordeeld had, die, zoals hij zei, 'een gevaar voor het katholieke geloof betekenden'. Die nacht verenigden de landarbeiders zich als één man, om de twee eenvoudige onderwijzers, die de dorpskinderen hadden onderwezen, levend te verbranden. Het is mogelijk dat de priester in de woning van de onderwijzers een boek heeft gezien, met op de omslag een man met een baard . . .
10. Ik zou nogmaals naar voren willen brengen, dat dialoog en revolutionaire actie niet van elkaar gescheiden kunnen worden. Het gaat niet om een fase van de dialoog en om een andere fase van de revolutie. Integendeel, de dialoog is het diepste wezen van revolutionaire acties. In de theorie van deze actie richten de *acteurs* hun actie intersubjectief op een *object* (nl. de *werkelijkheid* die hen verbindt), met de humanisering van de mens (die door de verandering van de werkelijkheid bereikt moet worden) als doel. In de theorie van de onderdrukkende actie, die volgens haar wezen anti-dialogisch is, wordt het hieronder beschreven schema vereenvoudigd. De acteurs hebben als gelijktijdige objecten van hun acties zowel de *werkelijkheid* alsook *de onderdrukten* en het in standhouden van de onderdrukking (door het in stand houden van een onderdrukkende werkelijkheid) als doel.

Theorie van de revolutionaire actie			Theorie van de onderdrukkende actie
Intersubjectiviteit			*Object* - de werkelijkheid die in stand gehouden moet worden voor
Subjecten-Acteurs (revolutionaire leiders)	*Acteurs-Subjecten* (onderdrukten)	*Acteurs-subjecten* (heersende elite)	
Object dat verbindt	*Interactie* werkelijkheid, die veranderd moet worden	*Object* dat verbindt	*Object* - de onderdrukten (als bestanddeel van de werkelijkheid)
Doel	voor humanisering als permanent proces	*Doel*	*Doel* - de instandhouding van de onderdrukking

11. Vgl. Mao Tse-toeng, *o.c.*
12. Gajo Petrovic, *'Man and Freedom'* in: Socialist Humanism, red. Erich Fromm, New York 1965. Van dezelfde schrijver vgl. *Marx in the Mid-Twentieth Century,* New York, 1967.
13. Is een volksrevolutie eenmaal aan de macht gekomen, dan betekent het feit dat de nieuwe macht de ethische verplichting heeft iedere poging, om de oude onderdrukkende macht te herstellen, te onderdrukken geenszins dat de revolutie in strijd is met haar eigen dialogische karakter. Dialoog tussen de voormalige onderdrukkers en de onderdrukten als tegenover elkaar staande klassen was vóór de revolutie niet mogelijk. Het blijft ook erna onmogelijk.
14. 'Bovendien moeten de welvarende landen er in het bijzonder voor waken, dat zij bij hun hulp aan de armere landen niet in de verleiding komen de heersende politieke situatie in hun eigen voordeel te veranderen en hen onder hun gezag proberen te brengen. Wanneer hiertoe pogingen gedaan werden, zou dit heel duidelijk niets anders zijn dan een andere vorm van kolonialisme, dat, ook al draagt het een andere naam, alleen een weerspiegeling is van de vroegere, achterhaalde overheersing, waartegen thans vele landen nee hebben gezegd. Wanneer de internationale betrekking op die manier verstoord worden, is de ordelijke vooruitgang van alle volkeren in gevaar.' Paus Johannes XXIII, 'Christendom en sociale vooruitgang', uit de *Encyclica Mater et Magistra,* art. 171 en 172.
15. Memmi refereert aan het beeld dat de kolonialist van de gekoloniseerde ontwerpt: 'Door zijn aanklacht maakt de kolonialist de gekoloniseerde voor eens en altijd tot luilak. Hij beslist, dat luiheid behoort tot het diepste wezen van de gekoloniseerde.' Memmi, *o.c.*
16. Het zijn niet de media zelf waarop ik hier kritiek uitoefen, maar de manier waarop ze gebruikt worden.
17. Deze kritiek slaat natuurlijk niet op acties in een dialectisch perspectief, die gebaseerd zijn op de opvatting, dat de plaatselijke gemeenschap zowel een totaliteit in zichzelf als een deel van een groter geheel is. Ze richt zich tegen diegenen die het niet duidelijk is, dat de ontwikkeling van de plaatselijke gemeenschap niet tot stand kan komen, tenzij in de totale context, waarvan ze een deel is, in de interactie met andere delen. Deze eis sluit het bewustzijn van eenheid in veelvoudigheid in, van organisatie die krachten verdeelt en een duidelijk zicht op de noodzaak om de werkelijkheid te veranderen. Dit is wat de onderdrukkers logischerwijze vrezen.
18. Bisschop Franic Split behandelt deze kwestie uitvoerig: 'Wanneer de arbeiders niet op de een of andere manier eigenaars van hun arbeid worden, zullen alle structuurhervormingen zonder resultaat blijven. Dat is waar, ook wanneer de arbeiders in een economisch systeem een hoger loon krijgen, maar met deze verhoging niet tevreden willen zijn... Tegenwoordig zijn de arbeiders zich in toenemende mate bewust, dat de

arbeid een deel van de menselijke persoon vertegenwoordigt. Een persoon kan echter niet gekocht worden en kan zich evenmin verkopen. Iedere handel met of verkoop van arbeid is een vorm van slavernij. De ontwikkeling van de menselijke maatschappij beweegt zich in dit opzicht duidelijk voorwaarts binnen een systeem, waarvan gezegd wordt dat het minder aandacht heeft voor de vraag naar de menselijke waardigheid dan het onze, nl. het marxisme.' *'15 Obispos hablan en pro del Fercer Mundo.'* CIDOC Informa document 67/35, Mexico, 1967.

19. Met het oog op de maatschappelijke klassen en de strijd daartussen (voor de uitvinding waarvan Karl Marx zo vaak verantwoordelijk wordt gesteld) vergelijke men Marx' brief aan J. Weydemeyer van 5 maart 1852: 'Wat mij betreft, zo is het niet mijn verdienste, het bestaan van de klassen in de moderne maatschappij noch hun onderlinge strijd te hebben ontdekt. Burgerlijke geschiedschrijvers hadden lang voor mij de historische ontwikkeling van deze klassenstrijd en burgerlijke economen de economische anatomie van de klassen geschetst. Wat ik nieuw deed, was na te gaan:
1. dat het bestaan van de klassen alleen aan bepaalde, historische fasen in de ontwikkeling van de produktie gebonden is, 2. dat de klassenstrijd tot dictatuur van het proletariaat moet voeren, 3. dat deze dictatuur zelf alleen de overgang vormt tot opheffing van alle klassen en naar een klassenloze maatschappij voert. *Karl Marx in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten,* samengesteld door Werner Blumenberg, Rowohlts Monographien 76, 1962.
20. Om die reden is het voor de onderdrukkers beslist noodzakelijk de landarbeiders van de arbeiders uit de stad te isoleren, precies zoals het ook absoluut noodzakelijk is beide groepen van de studenten te isoleren. Het getuigenis van rebellie, dat de laatsten gegeven hebben (ook wanneer ze in sociologische zin geen klassen vormen), maakt hen tot een gevaar op het ogenblik dat zij zich met het volk verenigen. Daarom is het noodzakelijk de lagere klassen ervan te overtuigen, dat studenten onverantwoordelijk en tegen de orde zijn, dat hun getuigenis vals is, omdat ze als studenten behoren te studeren, zoals immers ook de fabrieksarbeiders en de landarbeiders voor 'de bloei van de natie' moeten werken.
21. Tiradentes was de leider van een mislukte revolutie in 1789 in Ouro Preto in de staat Minas Gerais, die tot doel had Portugal uit Brazilië te verdedigen. Deze beweging wordt historisch de *Inconfidencia Mineira* genoemd.
22. Visconde de Barbacena, door de koning aangesteld bestuurder van de provincie.
23. Verdragen zijn voor de massa's alleen geldig (en in dit geval zijn het niet langer verdragen), wanneer de doeleinden van de acties die plaatsvinden of die zich ontwikkelen, van hun beslissing afhankelijk zijn.

24. Bij de 'organisatie', die ontstaat uit manipulatieve handelingen, wordt het volk - als uitsluitend geleid object - aangepast aan de doeleinden van de manipulatie. In het kader van echte organisatie worden de individuen in het organisatorische proces actief, en de doeleinden van de organisatie worden niet door anderen opgedrongen. In het eerste geval is de organisatie een middel tot 'massaficatie', in het tweede geval wordt ze een middel tot bevrijding (in de Braziliaanse politieke terminologie betekent massaficatie het proces waardoor het volk tot een manipuleerbare, gedachteloze agglomeratie gereduceerd wordt).
25. Francisco Weffert, *'Politica de massas',* Política e Revolução social no Brasil', Rio de Janeiro, 1967.
26. Getulio Vargas stond aan het hoofd van de revolutie, die de Braziliaanse president Washington Luis in 1930 ten val bracht. Hij bleef als dictator tot 1945 aan de macht, kwam in 1950 als gekozen president opnieuw aan het bewind. In augustus 1954, toen de oppositie hem ten val wilde brengen, pleegde hij zelfmoord.
27. Rede in het Vasco da Gama stadion op de eerste mei 1950, *O Governo Trabalhista no Brasil,* Rio.
28. Ibid.
29. Met dit doel maken de indringers steeds meer gebruik van de sociale wetenschappen en de technologie, en tot op zekere hoogte van de natuurwetenschappen, om hun actie te verbeteren en te verfijnen. De indringers moeten onder alle omstandigheden het verleden en het heden van degenen kennen bij wie ze zich indringen, om de alternatieven te ontdekken die de toekomst van de laatsten bepalen, en ze moeten op die manier trachten de ontwikkeling van deze toekomst zo te leiden, dat ze tegemoetkomt aan hun eigen belangen.
30. Jonge mensen beschouwen de autoriteit van ouders en leraars steeds meer als vijandig ten opzichte van hun vrijheid. Daarom verzetten ze zich steeds meer tegen vormen van actie, die hun uitdrukkingsmogelijkheid minimaliseren en hun zelfbevestiging in de weg staan. Juist dit positieve fenomeen is niet toevallig. Het is veeleer een symptoom van het historische klimaat dat (zoals reeds in hoofdstuk I vermeld) onze tijd als een antropologische tijd karakteriseert. Om die reden kan men de opstand van de jeugd niet uitsluitend als specimen van traditionele generatieverschillen zien (tenzij men er persoonlijk belang bij heeft het zo te zien). Het gaat hier om iets dat veel fundamenteler is. De jonge mensen veroordelen met hun opstand en met hun aanklacht het oneerlijke model van een heersersmaatschappij. Deze opstand met zijn bijzondere dimensie is natuurlijk nog zeer jong. De maatschappij blijft in wezen autoritair.
31. Dit verklaart misschien ook het antidialogische gedrag van hen die, hoewel ze overtuigd zijn van hun revolutionaire gezindheid, het volk toch blijven wantrouwen en de vereniging

met het volk vrezen. Deze mensen bewaren onbewust de onderdrukker in zichzelf. En omdat ze de meester 'huisvesten', zijn ze bang voor de vrijheid.

32. Vgl. mijn essay *'Extensão ou Communicação?'* in *Introducción a la Acción Cultural,* Santiago, 1969.
33. Voor de activiteit van dit instituut vergelijke men Mary Cole, *Summer in the City,* New York, 1968.
34. Louis Althusser, *Pour Marx,* Parijs, 1967, die een heel hoofd stuk aan de 'Dialectiek van de over-determinatie' wijdt.
35. Dit proces geschiedt echter niet plotseling, zoals mechanistische denkers naïef veronderstellen.
36. Althusser, *o.c.*
37. Daarbij merkt Althusser op: 'Cette réactivation serait proprement inconcevable dans une dialectique dépourvue de surdétermination.' Althusser, *o.c.*
38. De gedachten van Guevara over dit probleem werden in het voorafgaande hoofdstuk opgenomen. German Guzman zegt van Camilo Torres: '. . . hij gaf alles. Te allen tijde handhaafde hij een vitale houding van overgave aan het volk, als priester, als christen en als revolutionair.' Uit German Guzman: *Camilo - El Cura Guerrillero,* Bogota, 1967.
39. 'Klassedwang' is één ding - 'klassebewustzijn' een ander.
40. Een Chileens priester van een hoog intellectueel en moreel peil zei mij tijdens een bezoek aan Recife in 1966: 'Toen een collega uit Pernambuco en ik familie bezochten, die in "shanties" (slopwoningen) in onbeschrijflijke armoede leefden, stelde ik hun de vraag, hoe ze dit leven konden uithouden; ik kreeg steeds hetzelfde antwoord: "Wat kan ik anders doen? Het is Gods wil en ik moet mij erin schikken."
41. Vgl. hiervoor Erich Fromm: *'The Application of Humanist Psychoanalysis to Marxist Theory',* in *Socialist Humanism,* New York, 1966, en Reuben Osborn, *Marxism and Psychoanalysis,* Londen, 1965.
42. Che Guevara, *The Secret Papers of a Revolutionary: The Diary of Che Guevara,* The Ramparts Edition, 1968. Ned.: Boliviaans Dagboek, Amsterdam, 1970.
43. Vgl. M. Buber, *Ich und Du,* Heidelberg, 1958.
44. Guevara tegen El Patojo, een jonge strijder uit Guatemala, die Cuba wilde verlaten om aan de guerrillastrijd in zijn eigen land deel te nemen: 'Wees wantrouwend - vertrouw van het begin af aan niet eens je eigen schaduw, vertrouw geen vriendelijke landarbeider, vertrouw geen mensen die inlichtingen geven, geen leider, geen contactman. Vertrouw niemand en niets, voordat een zone volledig bevrijd is.' Che Guevara, *Episodes of the Revolutionary War,* New York, 1968.
45. Ibid.
46. Voor de vraag over het verweer van de mens tegenover zijn sterven in verband met de 'dood van God' in het tegenwoordige denkpatroon vgl. Mikel Dufrenne, *Pour L'Homme,* Paris, 1968.

47. 'Velen (landarbeiders) verkopen zichzelf of leden van hun familie als slaven om (aan de hongerdood) te ontkomen. Een krant in Belo Horizonte ontdekte zegge en schrijve 50.000 slachtoffers (die voor 1.500.000 dollar verkocht waren), en een verslaggever kocht - om de zaak te bewijzen - een man en zijn vrouw voor 30 dollar. 'Ik zag menig goed mens van honger sterven,' verklaarde de slaaf, 'zodat ik het niet erg vond om mezelf te verkopen.' Toen in 1959 een slavenhandelaar in Sao Paulo gearresteerd werd, gaf hij toe dat hij contacten onderhield met grootgrondbezitters in Sao Paulo, met koffieplantages en projecten voor het verbouwen van ruwe grondstoffen - met uitzondering van teener-meisjes, die hij aan bordelen verkocht.' John Gerassi, *The Great Fear,* New York, 1963.
48. M.-D. Chenu, *Témoignage Chrétien,* april 1964, geciteerd door André Moine in *Christianos y Marxistas despuès del Concilio,* Buenos Airos, 1965.
49. Om een kritisch bewustzijn van zijn toestand als onderdrukte te krijgen, is een kritisch inzicht in zijn werkelijkheid als onderdrukkende werkelijkheid noodzakelijk. Daarom gaat het om de 'juiste eenheid in het wezen van de maatschappij', wat voor Lukács 'een machtfactor van de allereerste orde, ja, misschien zelfs het beslissende wapen' is.' Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusztsein,* Berlijn, 1923.
50. Wanneer men het als proces begrijpt, kan men een echt getuigenis, dat niet ogenblikkelijk vruchten afwerpt, niet als een absolute mislukking kenmerken. Zij die Tiradentes uiteenrukten, konden wel zijn lijf vierendelen, maar zijn getuigenis konden zij niet vernietigen.
51. Dr. Orlando Aguirre Ortiz, directeur van een Cubaanse universiteitskliniek, zei mij: 'De revolutie heeft drie 'P's': *palavre, provo e pólvora* (woord, volk en kruit). De explosie van het kruit geeft het volk een duidelijk inzicht in zijn concrete situatie en dientengevolge door actie in zijn bevrijding.' Het was opmerkelijk, hoe zeer deze revolutionaire dokter het *woord* de nadruk gaf in de betekenis, waarin het in dit boek wordt gebruikt - als actie en reflectie, als praktijk.
52. Hun verhouding tot elkaar zal het conflict in zich bergen, of de objectieve situatie er een van onderdrukking of van controle is.
53. Wat een structuur tot een sociale structuur maakt (en daarmee tot een historisch-culturele structuur), is noch de duur, noch de verandering - in absolute zin -, maar het dialectisch verband tussen beide. Tenslotte is datgene, wat in de sociale structuur blijft bestaan, noch de duur, noch de verandering, maar de duurverandering-dialectiek zelf.
54. Lenin maakte terdege gebruik van de tendens in de Russische sociaal-democratische partij om de economische eisen van het proletariaat als instrument van de revolutionaire strijd te onderstrepen. Deze praktijk beschrijft hij als 'economische spontaneïteit'. Vgl.: *Was tun? o.c.*

INHOUD

... volgens de methode van mijn vriend Paulo Freire kan 80% der volwassenen in 30 tot 60 uur leren lezen en schrijven. Hij stuurt zijn leken-pedagogen naar een dorp om ter plekke de politieke sleutelwoorden te ontdekken. Die verschilllen van plaats tot plaats en van jaar tot jaar: het kan de 'bron' zijn, die door de grootgrondbezitter is afgesloten, of de 'schuld' die door de politie wordt ingevorderd. De pedagoog brengt 's avonds de mensen samen, die het om deze woorden gaat. Hij laat hen praten. Als een sleutelwoord opduikt, wijst hij het aan op het bord, waarop het staat en blijft staan. Ook als het verklonken is ...

... Lezen wordt zo beleefd als praktijk, die naar de theorie leidt. Lezen wordt: een vervreemde werkelijkheid ontcijferen. En zo betekent schrijven de vervreemde werkelijkheid ter hand nemen. Na enkele uren herkennen volwassenen een dozijn sleutelwoorden en al gauw kunnen ze hun hele woordenschat uit lettergrepen van deze controversiële woorden opbouwen ...

Ivan Illich in een vraaggesprek met Der Spiegel.

... In dit land leren we langzamerhand het werk van Paulo Freire kennen, maar tot nu toe meenden we dat het in de eerste plaats een bijdrage was aan de ontwikkeling van volwassen analfabeten in de Derde Wereld. Maar bij andere beschouwing kunnen we tot de ontdekking komen dat zijn methodologie evenals zijn ontwikkelingsfilosofie voor ons van even groot belang is als voor de ontrechten in Latijns-Amerika. Hun strijd om vrije subjecten te worden en te participeren in de gedaanteverandering van hun samenleving gelijkt in vele opzichten op de strijd, niet alleen van de zwarte en Mexicaanse Amerikanen, maar ook van de jonge mensen uit de middenklasse van dit land. En de kracht en intensiteit van die strijd in een wereld, die onderweg is, kan ons heel wel helpen aan nieuw inzicht, nieuwe modellen en nieuwe hoop als we onze eigen situatie bezien. Daarom acht ik de publikatie van 'Pedagogie van de onderdrukten' in een Engelstalige editie zoiets als een gebeurtenis.

Richard Shaull is zijn voorwoord bij de Amerikaanse uitgave.

Paulo Freire, geboren in 1921, is hoogleraar in de Geschiedenis en Filosofie van de Pedagogie aan de universiteit van Recife, Brazilië, geweest. Na de militaire coup van '64 werd hij gevangen genomen en enkele maanden later 'uitgenodigd' het land te verlaten. Hij week uit naar Chili waar hij meehielp in de opzet van ontwikkelingsprogramma's voor volwassenen. Hij is nu verbonden aan de Wereldraad van Kerken te Genève.

een Anthos-boek ISBN 90 6074 452 7